

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

APR 05 2004

GILL LIBRARY

Das verborgene Leben Jesu

- Rémi Brague Nur verlorene Zeit?
- Paul Guillon Verborgenes Leben · Sieben Gedichte
- Karl Kertelge Das verborgene Leben Jesu in den Evangelien
- Gisbert Greshake Die Spiritualität von Nazaret
- John Saward Theologen des verborgenen Lebens.
Charles de Foucauld und Thomas von Aquin
- Heinrich Pfeiffer Jesu Leben in Ägypten und Nazaret
im Spiegel der Kunst
- Helmut Hoping Zur »Poetischen Dogmatik« von Alex Stock

Perspektiven

- Kurt Koch Liturgie als Zeichendienst am Heiligen
- Peter Urban »Sunt animae rerum« · Thomas-Rezeption
in drei Gedichten
- Günter Virt Zur ethischen Debatte um das Klonen

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · PETER SCHULZ
EBERHARD STRAUB · JAN-HEINER TÜCK

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

Das verborgene Leben Jesu

PETER HENRICI	1	Editorial
RÉMI BRAGUE	4	Nur verlorene Zeit?
PAUL GUILLON	11	Verborgenes Leben · Sieben Gedichte
KARL KERTELGE	16	Das verborgene Leben Jesu im Spiegel der Evangelien. Eine exegetische Skizze
GISBERT GRESHAKE	20	Die Spiritualität von Nazareth
JOHN SAWARD	35	Theologen des verborgenen Lebens. Der «Ein- siedler in der Wüste» und der «Doctor Angelicus»
HEINRICH PFEIFFER	49	Das verborgene Leben Jesu in Ägypten und in Nazareth im Spiegel der Kunst
HELMUT HOPING	67	Das Buch zum Thema · Das Leben Christi im Raum von Liturgie und Kunst. Zur «Poetischen Dogmatik» von Alex Stock

Perspektiven

KURT KOCH	73	Liturgie als Zeichendienst am Heiligen
PETER URBAN	93	«Sunt animae rerum» · Thomas-Rezeption in drei Gedichten
GÜNTER VIRT	105	Zur ethischen Debatte um das Klonen

DAS GEHEIMNIS DES ALLTAGS

Editorial

Wenn wir der traditionellen Chronologie folgen, dann hat Jesus von seinen 33 Lebensjahren dreißig bei seiner Familie verbracht und nur drei seiner Sendung als Messias gewidmet. Nur drei Jahre lang, und nach den Exegeten gar noch kürzere Zeit, ist er in Galiläa und Judäa herumgewandert, hat das Hereinbrechen der Gottesherrschaft angekündet und Jünger gesammelt. Zehn zu eins: dieses Missverhältnis wäre bei einem Spätberufenen, der früh gestorben ist, allenfalls noch verständlich – aber beim Sohn Gottes? Die einzige Episode, die uns die Evangelien aus den «verborgenen» Jahren Jesu berichten, besagt genau dies: Der Zwölfjährige weiß um seine Gottessohnschaft und um seine Sendung, «in dem, was seines Vaters ist» sein zu müssen, und doch kehrt er mit seinen Eltern nach Nazareth zurück «und war ihnen untertan» (K. KERTELGE).

Die dreißig Jahre Wartezeit waren also weder Zufall noch Schicksal, sondern wurden von Jesus bewusst so gelebt. Auch sie gehören mit zu seiner Offenbarung, auch sie sind ein Geheimnis, ein Mysterium, das Offenbarwerden dessen, was Gott ist, in verhüllter Gestalt. Was offenbart es uns? Zunächst, und wohl am deutlichsten, die wirkliche Menschwerdung des Gottessohnes. Menschsein heißt ja nicht einfach einen Menschenleib und eine Menschenseele haben; es heißt vor allem, allen Bedingtheiten eines Menschenlebens, der «condition humaine» unterworfen sein. Eine erste ist das Heranwachsen und Lernenmüssen, und gerade dies wird uns von Jesus ausdrücklich berichtet, ja sogar doppelt unterstrichen: «Das Knäblein wuchs heran und wurde kräftig und mit Weisheit erfüllt, und Gottes Wohlgefallen ruhte auf ihm... Und Jesus machte Fortschritte in der Weisheit und an Alter und im Wohlgefallen bei Gott und den Menschen» (Lk 2,40; 52). Das können bei einem Evangelisten keine bloßen Floskeln sein, besonders wenn er etwas so Ungeheuerliches berichten hat, wie dass Gottes Sohn «Fortschritte machte» (*proékopten*) und zu seinem «Vollalter» (*hēlikía*) erst noch heranwachsen musste.

Jedes menschliche Heranwachsen und Lernen vollzieht sich in einer Familie und in einer vorgegebenen Umwelt. Auch dies wird uns von Jesus berichtet. Seine Familie war nicht das romantisch-biedermeierliche traute Heim in Nazareth, sondern eine offene Großfamilie – sonst wäre das Ver-

schwinden des Zwölfjährigen früher bemerkt worden, und wir würden nicht wiederholt und ganz selbstverständlich von Jesu «Brüdern» und «Schwestern» hören (Mk 3,31-35; 6,3; Joh 2,12; 7,3-10; Apg 1,14). Die religiöse Umwelt, welche das Leben Jesu in dieser Familie prägte, war jene des gläubigen Judentums. So lernte der Sohn Gottes von Menschen das Gesetz kennen, das sein Vater seinem Volk gegeben und den Heilsweg, auf dem er es geführt hatte; und er wuchs ganz selbstverständlich in die jüdischen Gebets- und Lebensformen hinein (Lk 4,16).

Als Drittes gehört zur «condition humaine» die Notwendigkeit der Arbeit. «Im Schweiß seines Angesichts» muss der Mensch sein Brot essen (Gn 3,19), und der «Zimmermann» (*téktōn*) Jesus (Mk 6,3) hat hier sicher keine Ausnahme gemacht. Die von Erzbischof Montini, dem späteren Papst Paul VI. geförderte Andacht zu Jesus dem Arbeiter (G. GRESHAKE, H. PFEIFFER) setzt bei dieser Überlegung an.

Schließlich und nicht zuletzt gehört zur «condition humaine» die Geduld, das Wartenmüssen, die Langeweile eines eintönigen Alltags. In diesem Abwarten, in dieser Verzögerung eines doch höchst dringlichen Auftrags liegt wohl zutiefst das Geheimnis von Nazareth (R. BRAGUE). Es lehrt uns, dass Gott Geduld hat und warten kann, bis «seine Stunde gekommen ist» (Joh 2,4;7,6).

So ist es nicht erstaunlich, dass auch das Geheimnis selbst warten musste, bis seine Stunde gekommen war. Die verborgenen Jahre Jesu blieben jahrhundertlang in Vergessenheit, in der christlichen Kunst (H. PFEIFFER, H. HOPING), in der Frömmigkeit und erst recht in der Theologie – wenn wir einmal von den rührenden apokryphen Legenden von der Kindheit Jesu und von der Andacht zum Jesuskind absehen. Erst vor zwei, drei Generationen sind sie wieder in unser Bewusstsein getreten und nehmen seither in der christlichen Spiritualität einen wichtigen Platz ein (G. GRESHAKE, P. GUILLON). Es ist kennzeichnend, dass auch der Versuch einer Theologie des «verborgenen Lebens» (J. SAWARD) bei dieser Spiritualität ansetzen muss. Charles de Foucauld ist wohl der wichtigste und der in diesem Heft meistgenannte, aber keineswegs der einzige Vertreter einer «Spiritualität von Nazareth» (G. GRESHAKE).

Die Entdeckung oder Wiederentdeckung des verborgenen Lebens Jesu gerade in den letzten hundert Jahren kann rückblickend wohl kein Zufall sein. Gewiss, fast zur gleichen Zeit haben auch profane Denker, wie Heidegger, die anthropologische Bedeutung der Alltäglichkeit entdeckt. Doch die Spiritualität von Nazareth besagt noch mehr. Jede Zeit hat ihre Spiritualität, die weniger ein Ausfluss des jeweiligen Zeitgeistes ist als eine Reaktion auf ihn, ein gottgewollter Ausgleich für die Einseitigkeit einer Kultur. So ergibt sich für uns die Frage, was die Wiederentdeckung des verborgenen Lebens Jesu gerade für unsere Zeit zu bedeuten hat. Denn dieses

sozusagen doppelte Geheimnis, die rein menschliche Verborgtheit, unser Unwissen über den größten Teil des Lebens Jesu und das Geheimnis, das Mysterium im theologischen Sinn, die Offenbarung Gottes in verborgener Gestalt hat uns wohl über das bereits Angetönte hinaus noch etwas Weiteres, Wichtiges und Grundlegendes zu sagen.

Heute, wo auch die Religiosität und vor allem der Christusbezug der weitaus meisten Menschen im Verborgenen bleibt – Karl Rahner sprach von den «anonymen Christen» –, offenbart uns das Geheimnis von Nazareth, dass Gott sich gerade und vor allem in der Verborgtheit offenbart, dort, wo er sich gar nicht zu offenbaren scheint. Dieses Paradox rührt an das eigentliche Wesen Gottes. Es geht da nicht nur um die Heiligung unseres Alltags, die Heiligung der menschlichen Arbeit und der menschlichen Familie; es geht darum, uns deutlich zu machen, dass Gott gerade da wirkt und sich zeigt, wo wir ihn gar nicht wahrnehmen – im «Schweigen Gottes», wie wiederum Karl Rahner sagte. Damit offenbart er uns, dass er «ein verborgener Gott» (Jes 45,15) ist, ein Unerkennbarer, der gerade da den Menschen nahe ist, wo wir ihn nicht sehen.

Man hat oft genug von der «Gottesfinsternis» unserer Zeit gesprochen, ohne zu ahnen, dass das Geheimnis von Nazareth vielleicht gerade diese Finsternis erhellt, wie seinerzeit auch die «leere Zeit» vor dem Kommen Jesu Christi¹. Auch für uns bleibt so nur das Eine, das gläubige Warten und die Geduld, so wie Jesus selbst geduldig gewartet hat, bis «seine Stunde» gekommen war. Auch die ganze Christenheit aller Jahrhunderte, ja die ganze Menschheit ist in das Warten auf die Wiederkunft Christi in seiner Herrlichkeit eingewiesen.

So gesehen, lassen sich die dreißig verborgenen Jahre Jesu in Ägypten, in der Fremde und in der langweiligsten Alltäglichkeit von Nazareth als ein «Mysterium» unserer ganzen Weltzeit verstehen, als Offenbarung der Anwesenheit Gottes in dieser scheinbar leeren Zeit, und damit auch als ein «Sakrament», das unserer Zeit und jeder Zeit ihren Sinn gibt und sie heiligt.

Peter Henrici

¹ Vgl. HANS URS VON BALTHASAR, *Die leere Zeit*. In: *Alter Bund* (Herrlichkeit II,2, Teil I) II B 1, 337-345.

RÉMI BRAGUE · MÜNCHEN

NUR VERLORENE ZEIT?

Wozu ein verborgenes Leben Christi? Wozu diese dreißig Jahre, über die uns die vier kanonischen Evangelien fast nichts berichten? Sind sie «verloren»? Das Fehlen jeder Auskunft darüber stachelt die Neugierde an. Der Kitzel, mehr darüber wissen zu wollen, wird mühelos besänftigt durch Bestrebungen, die klaffende Lücke zu füllen. Man stößt dabei auf Bestes und Schlimmstes.

Zum Besten gehören die Versuche, das gesellschaftliche und intellektuelle Klima des palästinensischen Milieus des ersten Jahrhunderts zu rekonstruieren, ja die spirituellen Quellen Jesu selbst, das Gebet des Kindes Jesus, wie das in einem vielverkauften Buch von Robert Aron¹ geschehen ist.

Die Liste des Schlimmsten ist lang: Man schreibt dem Handwerker von Nazaret verschiedene mehr oder weniger weite Reisen zu. Nach Indien² (ja, warum eigentlich nicht?), sogar zu anderen Planeten. Natürlich wird behauptet, Jesus sei dabei in verschiedene esoterische Kenntnisse und Praktiken eingeweiht worden... Die Reiseziele und der Inhalt seiner Initiationen wechseln mit dem Geschmack des jeweiligen Erzählers und bieten uns manche Aufschlüsse über diesen, aber nichts Zuverlässiges über Jesus.

Hält man sich an die Diskretion der kanonischen Evangelien, so erscheint die Leere dieser dreißig Jahre, die durch nichts ausgefüllt wird, umso seltsamer. Warum machte Christus nicht schon früher auf sich aufmerksam?

Wozu eine Zeit vor der Welt?

Dieses Problem ist merkwürdigerweise ein besonderer Fall eines allgemeineren Problems, nämlich: Warum etwas nicht schon früher geschah. Man fragt sich: Warum wurde so lange zugewartet? Warum ging man nicht direkt zum Wesentlichen über?

RÉMI BRAGUE, 1947 in Paris geboren, 1988-1990 war er Professor der Philosophie an der Universität Dijon, seit 1990 lehrt er arabische Philosophie an der Sorbonne (Paris I); im Sommer 2002 übernahm er als Nachfolger Hans Maiers den Guardini-Lehrstuhl an der Universität München. Mitherausgeber dieser Zeitschrift. – Die Übersetzung besorgte Erika Grün.

Beispielsweise fragt man sich in Bezug auf die Schöpfung: warum diese unendliche Erstreckung, bevor sich Gott entschloss, die Welt zu erschaffen? Die klassische Antwort besteht in der Bemerkung, von etwas zu sprechen, das «vor» der Schöpfung passiert wäre, sei absurd. Das «Vor» ist eine Dimension der Zeit, diese aber gibt es erst mit der Welt, deren Bewegung sie misst³.

Die Schwierigkeit wird realer, wo man sich innerhalb der Zeit befindet, in einer Zeit, die durch den menschlichen Geist im Gedächtnis behalten, gemessen und gegliedert wird, also in der Geschichte.

Auf dieser Ebene werde ich der Frage im Christentum und in den Religionen, mit denen man es für gewöhnlich vergleicht, nachgehen.

Wozu eine Geschichte vor dem mosaischen Gesetz?

Das Problem existiert im Judentum. Das Alte Testament enthält keineswegs nur Gebote. Selbst die Tora (der Pentateuch) beschränkt sich nicht auf das Gesetz des Mose. Das ganze erste Buch, die Genesis, erzählt von früheren Geschehnissen. Man hat sich deshalb gefragt, weshalb die Tora nicht mit dem ersten Befehl beginnt, den Gott Mose gab, nämlich mit der Weisung, welche das Paschafest einsetzt (Exodus 12,2). Diese Frage soll Rabbi Isaak gestellt haben, einer der Weisen zur Zeit, als die Mischna verfasst wurde, in der Fachsprache ein Tanna der vierten Generation, also vom Ende des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung.⁴ Eine ähnliche Frage findet sich kurz davor im Mekhilta von Rabbi Ismaël, der einem im Jahr 135 gestorbenen Tanna der zweiten Generation zugeschrieben wird: warum die Tora nicht mit den zehn Geboten beginne.⁵

Es ist beachtenswert, dass gerade zu dieser Zeit, im zweiten Jahrhundert unserer Ära, diese Frage zum ersten mal formuliert wurde. Das Volk Israel hatte nacheinander drei Bestimmungen seiner Identität verloren: mit der Diaspora, die schon in der hellenistischen Epoche begonnen hatte, hatten viele das Land verloren; dann den Staat Davids mit dessen mehr oder weniger marionettenhaften Nachfolgern, als die Römer im Jahre 6 unserer Zeitrechnung Judäa einem Prokurator unterstellten, und schließlich den Tempel, der im Jahre 135 am Ende der Revolte des Bar Kochba zerstört wurde. Das Volk suchte sich auf den einzigen ihm verbleibenden Identitätsgrund zu stützen, auf die Tora als Lebensregel. Das Judentum hat sich also bewusst zu einer Gesetzesreligion umformuliert. Das Ende des zweiten Jahrhunderts ist denn auch die Epoche, in der mit der Abfassung der Mischna die erste Sammlung von Geboten abgeschlossen wurde. Alles, was im Pentateuch nicht gesetzgeberisch war, musste demzufolge mehr oder weniger überflüssig erscheinen. Daher die Frage nach den Gründen seines Vorhandenseins.

Die jüdischen Exegeten waren um Antworten nicht verlegen. Die Frage des Rabbi Isaak erhält eine Antwort, die noch von Rachi (1040-1105), dem klassischen Bibelkommentator, ganz am Anfang seiner Genesisauslegung übernommen wird: Die Geschichte, die der Übergabe des Gesetzes vorausgeht, musste erzählt werden, um zu legitimieren, dass Israel ein eigenes Land besitzt⁶. Der Gott Israels muss als der Schöpfer der ganzen Erde in Erscheinung treten und somit als ihr legitimer Eigentümer, damit man erklären kann, wieso er sieben Nationen aus einem Land vertreiben durfte, um darin sein Volk unterzubringen. Es geht also darum, einen möglichen Einwand aufzufangen: War die Besetzung des Landes Israel nicht bloß ein räuberischer Überfall?

Der Verfasser des Mekhilta hinwiederum antwortet durch ein Gleichnis. Gott verhält sich wie ein König, der über sein Volk herrschen wollte. Er musste ihm deshalb durch den Erweis von Wohltaten zeigen, dass er das verdiene. Erst dann konnte er ihm seine Autorität auferlegen.⁷ Es geht hier darum, die Legitimität nicht des Landbesitzes, sondern sogar die des Königtums Gottes zu rechtfertigen.

Warum eine so lange Stille?

Wenn wir auf unsere zu Beginn gestellte Frage zurückkommen, auf die nach dem verborgenen Leben Christi, sehen wir, dass die beiden Schwierigkeiten nicht ohne Zusammenhang sind. Oder vielmehr, dass sie zwei Versionen des gleichen Problems sind, wahrgenommen wie durch zwei Prismen, welche sich voneinander durch die Art des Heils unterscheiden, auf das in jeder der beiden Religionen besonders Wert gelegt wird. Wenn doch die Tora einen Verhaltenskodex enthält, dessen Beachtung dem Menschen die Fülle seines Menschseins sichert, wieso sollte dann Gott die Übergabe dieses Kodex aufschieben?

Nachdem die jüdische Religion einmal auf das Gesetz eingeschworen ist, wird sie sich bestreben, das mosaische Gesetz möglichst früh am Werk zu sehen. Darum erzählt sie, dass die Patriarchen es in seinen geringsten Einzelheiten beachteten, schon bevor es auf dem Sinai geoffenbart worden war.

Das Problem stellt sich auch für eine andere Gesetzesreligion, den Islam. Dieser beruht auf einer Botschaft, die er als prophetisch ansieht. Der Koran gilt nicht als Werk Mohammeds, sondern als von Gott diktiert und durch den Propheten unverändert schriftlich niedergelegt. Dieser ist nur ein wortgetreuer Empfänger. Seine Persönlichkeit beeinflusst also den Inhalt der göttlichen Botschaft nicht im geringsten. Man kann sich deshalb fragen, weshalb Gott seine Botschaft nicht früher mitgeteilt hat.

Der Islam löst das Problem auf zwei Weisen. In Bezug auf den Platz der islamischen Offenbarung in der Geschichte setzt er voraus, dass die Botschaft des letzten Propheten im Wesentlichen die gleiche ist wie die, welche

den Menschen vor Mohammed, von Adam an, anvertraut worden war. Diese Prophetie ist folglich ebenso alt wie die Menschheit. Hauptsache ist nicht, dass sie begonnen hat, sondern dass sie in Mohammed ihre endgültige Vollendung fand. Dies war möglich, weil die ihm anvertraute Botschaft, durch die muslimische Nation als ihre Behüterin, intakt erhalten werden konnte; sie wurde nicht wie das, was davon Mose, dann Jesus übermittelt wurde, durch deren Nachfolger verfälscht.⁸

Was die Persönlichkeit Mohammeds betrifft, so lassen die islamischen Legenden die wunderbaren Ereignisse, die das Leben des Propheten schon vor dem Beginn seiner Predigtstätigkeit geprägt haben, immer weiter zurückgehen. Diese Geschehnisse kündeten die Sendung an: Der junge Mohammed war von jeher zum Propheten bestimmt. Die – sehr dunkle – Stelle des Korans, worin Mohammed «das Siegel der Propheten» genannt wird⁹, lässt an ein konkretes, körperliches Zeichen denken, das illustre Persönlichkeiten auf dem Rücken des Kindes angeblich festgestellt haben¹⁰.

Ein Gegenbeispiel: die Apokryphen

Wenn das Christentum ebenfalls ein Gesetz, ein «neues Gesetz», und wenn Jesus somit ein Gesetzgeber, ein neuer Mose ist, kann man sich fragen, wozu die Jahre dienen, die dem Beginn seiner Predigtstätigkeit vorausgehen. Das Vorausgehende könnte nur sinnvoll sein als Vorbereitung, beispielsweise als frühere Manifestationen der göttlichen Kräfte Jesu.

Deshalb entstanden die apokryphen Evangelien. Diese schreiben dem jungen Jesus allerlei Wunder zu. So erzählen sie, dass er als Kleinkind aus Lehm Vögel formte, sie nachher mit seinem Hauch belebte und dann davonfliegen ließ.¹¹ Diese Szene findet sich übrigens auch im Koran¹².

Einzelne dieser Wundertaten kommen schon von der Wiege an vor. Die griechische Mythologie spricht davon, wie der junge Herkules die Schlangen erstickte, die Hera, über die Seitensprünge ihres Gatten Zeus erbost, geschickt hatte, um deren Frucht zu beißen. Auch der Jesus der Apokryphen hat es mit Drachen zu tun, die in seiner Geburtsgrötte hausen. Er richtet sich vor ihnen auf, und sie beten ihn an. Schon zu sprechen imstande, erklärt Jesus darauf seinen Eltern, wie es sich damit verhält.¹³ Der Koran sagt bloß, dass Jesus schon in der Wiege wie ein alter Mann sprach.¹⁴

Am aufschlussreichsten im Bereich der von den Apokryphen erzählten Wunder ist vielleicht das erste: schon in der Wiege wie ein Greis zu sprechen. Es komprimiert nämlich das gestellte Problem, das des Aufschubs, der Zeit des Heranreifens, das so auf wunderliche Weise ausgeschaltet wird. So erklärt im Pseudo-Matthäusevangelium das Jesuskindlein, gleich nachdem es von den Drachen angebetet wurde: «Ich war immer da, und ich bin ein vollendeter Mensch.»

Die Erzählungen aus der Kindheit Jesu in den kanonischen Evangelien sind hingegen hinsichtlich des Wunderbaren sehr zurückhaltend. Die Kindheitsevangelien von Matthäus und Lukas erwähnen zwar Geschehnisse, die übernatürlich sind. Aber es handelt sich nicht um Taten Jesu. Die Geburt Christi hat an und für sich Wundercharakter: eine jungfräuliche Geburt. Und auch die sie umgebenden Umstände: Erscheinungen von Engeln usw. Aber das Kind selbst ist ein ganz normales Baby, so wenig tätig wie ein gewöhnliches Neugeborenes.

Die Szene im Tempel, als der zwölfjährige Jesus kurz vor dem Alter der *bar mitsva* die Gesetzeslehrer durch die Stichhaltigkeit seiner Antworten überrascht, hat ebenfalls nicht Wundercharakter. Man kann sie in eine ganze Menge von Geschichten über jüdische Wunderkinder einreihen, die schon im zarten Alter die Gemeinde durch ihr Glaubensbekenntnis erbauen. Diese Erzählungen sind fast zu einem literarischen Genus geworden.¹⁵ Das älteste Beispiel stammt aus der Zeit Christi: Der Historiker Flavius Josephus erzählt in seiner Autobiographie fast das gleiche über seine Großtaten im Alter von vierzehn Jahren, mit dem Unterschied, dass er sich selber rühmt, die Gelehrten hätten *ihn* befragt.¹⁶

Keine Botschaft, sondern eine Person

Um den Sinn des verborgenen Lebens Jesu zu verstehen, muss man sich fragen, auf welche Grundfrage das Christentum antwortet. Ohne dies wird man die Antwort nicht richtig beurteilen.

Nun aber stellt sich das Christentum nicht die Frage, worauf die Gabe des Gesetzes antwortet (nämlich die, was wir zu tun haben). Was wir tun sollten, wissen wir sehr gut. Die Juden haben dazu die Tora: «Sie haben Mose und die Propheten; auf die sollen sie hören!» (Lk 16,29). Da sie den Heiden nicht zugute kam, haben diese ihr Gewissen und sind so sich selbst Gesetz, buchstäblich *auto-nom* (Röm 2,14). Die zentrale Frage betrifft die Praxis: Warum denn gelingt es uns, die wir nur zu gut wissen, was wir zu tun haben, nicht, es auch wirklich zu tun? Diese Feststellung macht der heilige Paulus gleichzeitig wie die Heiden seiner Epoche: Ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will (vgl. Röm 7,15.19).¹⁷

Für das Christentum wird das Heil nicht durch das Lehren eines Weges, dem zu folgen ist (die jüdische *Halacha* oder die islamische *Sharia*), verwirklicht. Nicht, dass das Gesetz nutzlos wäre: Das Christentum ist nicht eine Zurückweisung des Gesetzes («Gesetzlosigkeit») und noch weniger ein «Legizid»¹⁸. Aber es ist der Ansicht, dass man die schon im Gesetz des Mose oder im Gewissen vorliegenden Regeln nicht ein weiteres Mal zu enthüllen braucht. Für das Christentum ist das Heil durch die Gabe der Gnade er-

möglicht worden. Sie allein gibt uns die Kraft, das, was wir tun sollen, wirklich zu tun.

Die Lösung entspricht auch hier jener, die Rachi vorlegt: Die mosaische Unterweisung (die Tora) wurzelt in einer Geschichte und dem Besitz eines Bodens. Die Unterweisung Christi erhält erst Sinn durch ihre Verwurzelung in einer Biographie und in einem Fleisch.

Das ist noch nicht alles: Das Wesentliche im Ereignis des Kommens Christi ist nicht die Botschaft, die er bringt. Die christliche Offenbarung hat nicht eine Lehre zum Inhalt, sondern eine Person. Und im Unterschied zu einer Lehre gelangt eine Person durch einen nicht erzwingbaren Wachstumsprozess nur schrittweise zu dem, was sie ist.

Wenn das Christentum eine «Botschaft», die Lehre einer «großen sittlichen Gestalt» wäre, so wäre alles, was nicht diese Botschaft ist, im Grunde unnütz. Es würde genügen, mit den ersten Worten Jesu zu beginnen.

Das Christentum ist nicht die Übermittlung einer Botschaft und auch nicht die Offenbarung von Wahrheiten über die göttlichen Dinge. Es ist Gottes *Selbst*offenbarung in einer menschlichen Gestalt. Darum muss der, der so geoffenbart wird, die Person Christi, als eine menschliche Person zu dem werden, was sie ist, auf dem Weg, der durch die Dichte einer Geschichte hindurchführt, der persönlichen Geschichte eines Reifens zum Erwachsenenalter. Und auch der kollektiven Geschichte von allem, was die Person ausmacht, indem sie diese in ein Erbe stellt, das sie sich durch Erziehung und Reflexion aneignen muss: eine Sprache, Sitten, der Glaube eines Volkes. Und dazu braucht es Zeit, braucht es diese Jahre, die somit nicht verloren sind, sondern im Gegenteil unerlässlich für das Reifen, das ein fundiertes und beachtetes Sich-Äußern ermöglicht.

So wird also im «verborgenen Leben» sichtbar, wie der Unterschied zwischen enthüllter Offenbarung und Inkarnation in chronologische Ordnung kommt. Sie wird gerade durch die Natur dessen, was das Christentum bringt, erfordert.

Vom Schweigen zum Schweigen

Das Schweigen der Kinder- und Jugendjahre hat eine Entsprechung am Ende der irdischen Laufbahn Jesu. Es ist nicht mehr das Schweigen der Evangelisten über Jesus, sondern nun das Schweigen Jesu selbst: das Schweigen des Gekreuzigten nach dem letzten Wort, das übrigens weniger eine Äußerung, als der unartikulierte Schrei ist, den ein Sterbender ausstößt: «Jesus schrie noch einmal laut, gab den Geist auf und starb» (Mt 27,50; Mk 15,3).

So sind alle Worte Christi eingefasst durch sein Schweigen am Anfang und am Ende. Dieses Schweigen ist nicht eine tote Zeit. Es hat eine ganz

wesentliche Funktion. Es ermöglicht, zwischen der Botschaft, der Lehre und dem zu unterscheiden, was über jede verbale Kommunikation hinausgeht: die leibliche Gegenwart Gottes in Jesus.

ANMERKUNGEN

¹ R. Aron (mit S. Raymond-Weil), *Ainsi priaît Jésus enfant*, Paris, Grasset, 1968. Vgl. auch das Buch der gleichen Autoren: *Les Années obscures de Jésus*, Desclée de Brouwer, 1958.

² Vgl. H. de Lubac, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952, S. 205.

³ Vgl. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Middle Ages*, London, Duckworth, 1983, S. 232-238.

⁴ Midrash Tanhuma, Ausg. Buber, Genesis 11, und Yalqut Shimoni, Exodus, remez 187 (nicht von mir eingesehen). Ich verdanke diese Angaben meinem Freund G. Freudenthal.

⁵ Mekhilta von R. Ishmael, Ausg. Horowitz-Rabin, Frankfurt 1931, Ba-Hodesh, V, S. 219 (nicht von mir eingesehen); zitiert und übersetzt in: E. Urbach, *The Sages. Their concepts and beliefs*, Jerusalem, Magnes Press, 1979, S. 316f.

⁶ Rachi, Genesiskommentar, 1, 1.

⁷ Mekhilta de-R. Ishmael, a.a.O.

⁸ Vgl. H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1992, S. XIII-178.

⁹ Koran, XXXIII, 41.

¹⁰ Vgl. z.B. M. Rodinson, *Mahomet*, Paris, Seuil, 1994, S. 66-71.

¹¹ Apokryphes Matthäus-Evangelium, XXVII und apokryphes Thomas-Evangelium, II, 2-4, in: A. de Santos Otero (Hg.), *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1988, S. 219 und 280.

¹² Koran, III, 43/49.

¹³ Pseudo-Matthäus, XVIII, 1-2, a.a.O., S. 211.

¹⁴ Koran, III, 41/44.

¹⁵ Vgl. z.B. den Orientalisten Ignaz Goldziher (1850-1921), der im Alter von zwölf Jahren auf hebräisch einen kurzen Traktat über das Gebet verfasste: I. Goldziher, *Tagebuch*, hg. von A. Scheiber, Leiden, Brill, 19978, S. 22 und 231.

¹⁶ Flavius Iosephus, *Autobiographie*, I, 2, 8.

¹⁷ Vgl. Ovid, *Metamorphosen*, VII, 20f; Seneca, *Briefe an Lucilius*, 21,1; Epiktet, *Unterredungen*, II, 26, 4, Ausg. H. Schenkl, S. 203. Für die jüdischen Milieus vgl. das Buch der Geheimnisse (1 Q 27), 8-12, in: F. García Martínez und E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden u.a., Brill, 1967, S. 66-68.

¹⁸ Die Formel stammt von Joseph Salvador (1838). Vgl. E. Fleischmann, *Le christianisme «mis à nu»*. *La critique juive du christianisme*, Paris, Plon, S. 54 u.a.

PAUL GUILLON · PARIS

VERBORGENES LEBEN

Sieben Gedichte

«Wahres Leben ist stets verborgen;
offenkundiges ist nur verborgenes Leben,
das sich enthüllt.»

Dom Augustin Guillerand

I. VERKÜNDIGUNG VON LOTTO*

Wehendes Haar, wie seine Wolke,
schau auf! –
im roten Badkleid
der Liebe Gott, gerade am Tauchen.

Und unten – just neben uns –
gibt ihm der Bademeister den Wink.
Die kleine Frau:
purpurn gewandet, erden
und wasserblau umschleiert.

Dazwischen
macht sich die Katze
(wasserscheu)
auf und davon.

PAUL GUILLON, Jahrgang 1973, publizierte Lyrik in Gedichtsammlungen (Sous une meule de pierre, Cahiers Bleus, 1999) und in Zeitschriften. – Ins Deutsche übertragen von Anton Schmid.

II. GOTT SCHLÄFT

Den Esel im Zügel
zieht der Mann in ein fernes Ägypten;
in Mutterarmen hin und her
schauelt das Kind
– und schläft.

Seine Brüderchen aber
winseln in der Klinge von Herodes' Soldaten,
– für ihn –, doch hört er sie nicht,
und nichts von den Schreien der Mütter.
Er, schläft wie ein Murmel,
macht feine Fäustchen.

In ihrer Spur – die Blutweinlese des Tags:
geerntete Sterne.

III. NACH DER ANBETUNG

Die Magier kamen vom Ende der Welt,
lagen dir im Kniefall zu Füßen,
nun sind sie weg.
Vom Stern, der im Orient flammte,
bleibt nur das nachtrote Ewige-Lichtlein
am goldenen Tabernakel.

Der ahnungslosen Welt verborgen, lebst du
tief im dunkeln, leeren Kirchenraum,
wo, noch duftend, Weihrauchnebel schwebt.

Ohne Stimme und Gesicht,
lauschst du stundenlang,
ob aus dem Straßenlärm der Busse, Wagen
nicht einer von uns Taubgewordenen,
endlich doch dein Warten auf ein Angesicht,
auf einen Blick nur, stillt.

IV. NAZARETH

Es fällt kein Regen mehr.
Im Freien hört man Kinder rufen,
und Murmeln rollen zwischen Pfützen
unterm Widerspiel der Sonne.

Ist, der da spielt, unter ihnen, Gott?

V. SUBDITUS

Auf dem Rückweg der Wallfahrt,
an der Hand das entlaufene Kind,
sannen die Eltern in Ruhe nach
über sein Wort aus dem Tempel,
das die Weisen und Lehrer auch kannten.

«Der Gott unserer Väter,
Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,
der Herr der Heere,
Schöpfer von Himmel und Erde und Menschen,
unsagbares Licht, das Mose berief,
das er selbst – in der Nische des Berges verborgen –
nur als Vorübergezogenes sah.»

Und nahe beim Dorf
löste das Kind sich,
das lange gesuchte, von ihren Händen,
und eilte voraus –,
«und war ihnen untertan».

VI. WACHSTUM

Wie das Kind sich verbirgt,
im Evangelium, zwischen den Zeilen,
um in Stille zu wachsen,
um einfach zu leben,
sein ganzes Leben lang fast,

so Deine Gegenwart in unseren Herzen,
im Grund unseres Menschseins,
im Grund eines jeden, der nichts von Dir weiß,

so auch die Freude hinterm Gemäuer,
wo die Karmelitin Dich sucht,
im Aug das unsichtbare,
ihrem Glauben verborgene Licht.

VII. WARTEN AUF DIE BRAUT

Bisweilen lachten die Nachbarn,
wenn sie bedachten:
Dieser große Bursche, dreißig,
und lebt noch ledig bei seiner Mutter!
... alle Tage verbracht in der Werkstatt,
seine schwieligen Hände, von Splittern versehrt,
dann und wann sein Blick aufs reifende Korn,
auf die Vögel, die nicht säen und ernten,
seine Arme, bereit für Sommertage der Ernte,

und wie spät in seiner nächtlichen Kammer
die Öllampe brennt.

URTEXT & ANMERKUNGEN

* Lorenzo Lotto: ital. Maler (1480-1556). Auf dem hier beschriebenen Bild malt Lotto die von oben her mit großer Dynamik durch einen Torbogen dringende Gottheit, deren langer Arm hinunter auf Maria weist, während neben ihr ein Engel (im Gedicht als Bademeister) den Arm zu einem bewegten Gruß hebt. Maria, in rotem Unter- und blauem Obergewand, scheint schüchtern, nach innen gesammelt. Zwischen Engel und Maria flieht eine erschreckte Katze. – Das Bild kann im Internet gefunden werden unter: www.wooop.de

I. *Annonciation de Lotto*. Cheveux au vent comme son nuage / là-haut, / en costume de bain rouge, / le Bon Dieu fait le geste de plonger. // En bas, tout près de nous, / le maître nageur lui fait signe – / petite femme / en robe pourpre comme est la terre / en voile bleu comme une eau. // (Entre les deux, le chat, / qui craint l'eau froide, / s'esquive.)

II. *Dieu dort*. Tandis que l'homme tire sur la bride de l'âne / vers l'Égypte lointaine, l'enfant, brimbalé dans les bras de sa mère, / dort. Il n'entend rien des cris / des autres poupons assassinés à sa place / par les soldats d'Hérode, / ni des hurlements de leurs mères. / Ses petits poings restent fermés. // Dans leur sillage, le sang du jour est vendagé: / une moisson d'étoiles.

III. *Après l'Épiphanie*. Les mages venus du bout du monde / se prosterner devant toi sont partis. / De l'astre qui brillait dans le ciel d'Orient / ne reste qu'une petite veilleuse rouge / à côté du tabernacle plaqué or. // Tu te tiens caché là, ignoré du monde, / au fond de l'église vide et sombre / où flotte encore une vague odeur d'encens. // Sans voix et sans visage, / tu écoutes pendant des heures le bruit / assourdi de la rue, / les bus et les voitures qui passent, / dans l'attente éperdue d'une visite, d'un regard.

IV. *Nazareth*. La pluie s'est arrêtée de tomber. / On entend les cris des enfants dehors / qui jouent aux billes entre les flaques / parmi les reflets du soleil. // Est-ce Dieu qui joue au milieu d'eux ?

V. *Subditus*. À ce retour de pèlerinage, / tenant en main l'enfant qui leur avait échappé, / les parents méditaient en silence / la parole reçue au Temple, / celle qu'avaient écoutée / les docteurs et les savants. // « Le Dieu de nos pères, / Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, / le Seigneur des Armées, / Celui qui fit la terre et le ciel et les hommes, / la lumière ineffable qui appela Moïse / et que lui-même caché au creux de la montagne / n'a pu apercevoir que de dos... » // Et tandis qu'ils approchaient enfin du village, / l'enfant qu'ils avaient tant cherché détacha / ses mains des leurs pour courir en avant, / « et il leur était soumis... »

VI. *Croissance*. Comme l'enfant qui se dérobe / entre les lignes de l'évangile / pour grandir en silence, / pour vivre simplement / presque toute la durée de sa vie, // ainsi ta présence en nos cœurs / au fond de notre humanité, / au fond de chaque homme qui t'ignore, // ainsi la joie de celle qui te cherche / derrière les murs de son carmel, / fixant l'invisible lumière qui se dérobe à sa foi.

VII. *Attente de l'époux*. Les voisins en sourient parfois, quand ils y pensent: / ce grand gaillard de trente ans / qui vit encore célibataire avec sa mère, / ses jours entiers passés à l'atelier avec ses mains calleuses / criblées d'échardes, le regard de temps à autre / sur les blés qui lèvent, les oiseaux qui ne sèment, / ses bras offerts les jours d'été pour la moisson // et la lampe à huile brûlant tard dans la chambre nocturne.

KARL KERTELGE · MÜNSTER

DAS VERBORGENE LEBEN JESU IM SPIEGEL DER EVANGELIEN

Eine exegetische Skizze

1. Vom «*verborgenen Leben*» Jesu sprechen wir traditionell im Unterschied und im Gegenüber zu seinem «*öffentlichen*» Leben und Wirken. Der deutlichere Begriff ist jedenfalls nach den vier bekannten Evangelien des Neuen Testaments der vom «*öffentlichen Wirken*» Jesu. So spricht etwa J. Gnilka in seinem bekannten Jesusbuch in einer Kapitelüberschrift von «Jesus in der Zeit vor seinem öffentlichen Wirken»¹ und fasst darunter die beiden Abschnitte «Jesus in Nazaret» und «Johannes der Täufer und Jesus» zusammen. Der Evangelist Lukas gibt für den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu einen Zeitpunkt an: «Jesus war, als er begann (öffentlich aufzutreten)»², etwa 30 Jahre alt» (Lk 3,23). Im vorhergehenden Kontext wird diese Angabe eingeleitet und vorbereitet mit der Taufe Jesu durch Johannes im Jordan (3,21f). Das Auftreten des Täufers datiert der Evangelist in 3,1 auf das 15. Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius, dessen Regierungszeit sich von 14 bis 37 nach Christus erstreckte. Eben auf diese von Lukas angegebenen 30 Jahre bezieht sich der geläufige Begriff des «*verborgenen Lebens Jesu*», das im Blick auf den Heimatort Jesu auch näher als die «*Jahre von Nazareth*» gekennzeichnet wird, deren Beginn bald nach der Geburt Jesu in Bethlehem – so nach Lk 2,1–39 und Mt 2,1–23, also innerhalb der «*Kindheitsgeschichte*» Jesu, anzusetzen ist.

2. In diese Zeitspanne der 30 Jahre von Nazareth fällt als einziges in den Evangelien über den jungen Jesus berichtetes Geschehen seine *Wallfahrt als Zwölfjähriger* mit seinen Eltern zum Osterfest nach Jerusalem, Lk 2,41–52. Dies ist die einzige «*biographische*» Szene, die uns in den neutestamentlichen Evangelien aus diesem umfassenden Zeitabschnitt der «*verborgenen Jahre*» Jesu überliefert worden ist, mit der Lukas allerdings mehr will, als nur das

KARL KERTELGE, Jahrgang 1926, em. Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Münster. Veröffentlichungen im Bereich des Neuen Testaments, besonders zur paulinischen Theologie. Mitherausgeber des ³LThK.

Leben des jungen Jesus im «pars pro toto» vorzustellen, etwa als Zeichen der Gesetzestreue seiner Eltern, die Lukas kurz vorher in 2,39f gerühmt hatte und zu der auch der junge Jesus mit der Beachtung des «Festbrauches» (2,42) angehalten werden sollte. Dafür hat die Antwort Jesu auf den Vorwurf seiner Eltern (2,48) ein zu starkes Eigengewicht: «Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meines Vaters ist?» (2,49).

Diese erste Selbstvorstellung Jesu weist voraus auf den Weg, den der 30-Jährige einmal antreten sollte, um den Willen «seines Vaters» eben hier in Jerusalem bis zum letzten zu erfüllen. Diese Wegmarkierung inmitten dieser 30 Jahre verweist auf die eigentliche, theologische Dimension, die sein ganzes Leben, das «verborgene Leben» von Nazareth wie sein späteres öffentliches Wirken in der Erfüllung seiner Sendung bestimmten.

Diese Erzählung vom «Zwölfjährigen» lässt sich daher nicht als bloßer «Ausrutscher» aus dem legendenhaften Bereich der Apokryphen verstehen. Mit ihrer theologisch-christologischen Spitzenaussage wirkt sie wie ein Ausrufezeichen auf dem Weg Jesu in diesen sonst im Neuen Testament wenig aufgeklärten Jahren seiner «Verborgenheit». Das Sendungsbewusstsein Jesu wächst in seinem Umgang mit Gott als «seinem Vater» – im Gebet wie überhaupt in der religiösen Praxis der «heiligen Familie», wofür gewiss die Wallfahrt nach Jerusalem ein gutes Zeichen ist. Immerhin erinnert die vorhergehende Kindheitsgeschichte an das Wirken Gottes in und mit «diesem Kind», so mit den scherischen Worten, dem «Nunc dimittis», des greisen Simeon in Lk 2,29–32: «... Heil, das du bereitet hast vor allen Völkern ...», sowie in V. 40 mit dem perspektivischen Schlusswort: «Das Kind wuchs heran, wurde stark, erfüllt mit Weisheit, und die Gnade Gottes war mit ihm», und noch einmal in V. 52 in vergleichbarer Fassung am Ende der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus. Die Jahre der «Verborgenheit» werden so zum bevorzugten Raum der in und mit Jesus wirkenden Gnade Gottes, deren zeichenhafte Präsenz dabei nicht besonders demonstriert wird und offenkundig auch nicht demonstriert werden muss – anders als in den apokryphen Evangelien.³

3. So sehr wir das *Motiv des «verborgenen Lebens»* Jesu im Gegenüber zu seinem öffentlichen Wirken im Zeugnis der Evangelien wahrnehmen können, so wenig lässt sich beides einfach voneinander trennen. Keines der Evangelien ist auf biographische Vollständigkeit angelegt, die Person Jesu betreffend. So sehr die Grundzüge einer Biographie Jesu besonders im Evangelium des Lukas deutlich hervortreten – so schon im «Vorwort» Lk 1,1–4 als Absichtserklärung, so wenig legt der Evangelist auf biographische Vollständigkeit Wert, wozu ihm auch seine «Vorgänger» keine Veranlassung gaben. Die neutestamentlichen Evangelien haben eine *Botschaft* zu übermitteln, die gewiss nicht ohne geschichtliche Einbindung und Be-

gründung bleibt. Aber die Botschaft, die die berufenen «Diener des Wortes» (Lk 1,2), voran die Jünger Jesu, zu verkünden und weiterzugeben haben, hat sich den «Hörern des Wortes» in der Begegnung mit der Person Jesus von Nazareth mitgeteilt. Hieraus entstanden die Glaubenszeugnisse, die wir die «Evangelien» nennen.

So sehr dem Evangelium Jesu Christi die *öffentliche* Verkündigung eigen ist, so wenig fehlt ihm das Motiv der Verborgenheit und Stille. Es gibt nicht nur die Bergpredigt mit großer Öffentlichkeit (Mt 5-7 par Lk 6,20-49) oder den missionarischen Aufbruch der Jünger (Mk 6,7-13). Ihm folgt ihre Rückkehr und die Einladung Jesu «an einen einsamen Ort, wo wir allein sind» (Mk 6,31). Jesus wollte nicht Öffentlichkeit und Propaganda um jeden Preis. Hierfür steht in den Evangelien besonders auch das «Geheimnis» Jesu, das er gegen Missverstehen und falsche Publizität zu wahren sucht: das «Messiasgeheimnis»⁴, das vor allem dem Markusevangelium eigen ist. Besonders in Mk 8,27-30, einer christologischen Spitzenstelle, wird deutlich, «dass das den Jüngern auferlegte Schweigegebot die Messianität Jesu betrifft und sie (befristet) unter den Vorbehalt der Nicht-Öffentlichkeit stellt – nach 9,9: «Bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist».⁵

An dem «Geheimnis Jesu» nimmt besonders auch der «Menschensohn»-Titel in den Evangelien teil.⁶ Die letzte Offenbarung seiner Identität erfolgt bei seiner Wiederkunft. Entscheidendes Licht aber fällt auf seine Sendung schon in dem paradoxen Geschehen von Tod und Auferstehung. Dieses Endereignis seines irdischen Lebensweges lichtet die einstweilige Verborgenheit seiner Würde «jetzt» schon auf.

ANMERKUNGEN

¹ J. Gnllka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg i. Br. 1990, 75.

² Die EÜ gibt wieder: «... als er zum erstenmal öffentlich auftrat».

³ Die «Lücken», die die vier kanonischen Evangelien des Neuen Testaments im Blick auf das verborgene Leben Jesu lassen, werden, wie es scheint, von den apokryphen Evangelien geschlossen. Vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909 (Nachdruck Darmstadt 1967), und H.-J. Klauck, Apokryphe Evangelien. Eine Einführung, Stuttgart 2002, sowie die immer noch unentbehrliche Textausgabe von W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Bd. Evangelien, Tübingen 1990, hierin besonders das Protevangelium des Jakobus, ebd. 334-349, und die Kindheits Erzählung des Thomas, ebd. 349-361. Letzteres berichtet über die vielfältigen Mirakel, die der junge Jesus (noch vor dem 12. Lebensjahr) zum Erstaunen der Anwesenden vollbrachte, während das Protoevangelium des Jakobus der

Erzählung von der Geburt Jesu einen längeren Teil über die Geburt und Kindheit Marias sowie über ihre Darbringung im Tempel durch ihre Eltern Joachim und Anna vorschaltet. Letzteres gab Anlass und Grundlage für die spätere Einführung des kirchlichen Festes «Mariä Opferung» (21. November), heute als «Gedenktag unserer Lieben Frau in Jerusalem» geführt (vgl. LThK³ VI, 1372: Art. Marienfeste III)

⁴ Vgl. K. Kertelge, Stichwort «Messiasgeheimnis»: Neues Bibellexikon Bd. II, Zürich 1995, 786f.

⁵ Ebd. 786.

⁶ Vgl. Katholischer Erwachsenenkatechismus – Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Kevelaer 1985, 150: «In der verhaltenen Rede Jesu vom Menschensohn hat die Urkirche seine verborgene Vollmacht auf Erden, seinen von Gott bestimmten Weg über das Kreuz zur Auferstehung und sein künftiges Erscheinen in göttlicher Herrlichkeit erkannt ...»

GISBERT GRESHAKE · FREIBURG

DIE SPIRITUALITÄT VON NAZARET

Um es gleich vorwegzunehmen: Es gibt nicht «die» Spiritualität von Nazaret, sondern unterschiedliche geistliche Orientierungslinien, die sich um das Schlüsselwort «Nazaret» bewegen. Auch steht «Nazaret» nicht einfach für das «verborgene Leben» Jesu. Denn es finden sich in dieser Zeit, jedenfalls nach lukanischer Darstellung, Elemente von Öffentlichkeit («Der Zwölfjährige im Tempel»: Lk 2,41ff), wie umgekehrt das sog. «öffentliche Leben» Jesu auch Elemente der Verborgenheit enthält (Wüstenzeit, Rückzug in die Einsamkeit [Mk 1,35; Joh 5,15], Wirken im Verborgenen [Joh 7,4f], Sich-Verbergen [Joh 7,10; 8,59; 11,54]), wenn auch je mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Dennoch würde man unter der einzigen Perspektive «Verborgenheit» das spirituelle Gewicht von «Nazaret» verkürzen.

Eine große Bandbreite von Nazaret-Spiritualität eröffnet sich, wenn man auf drei geistliche Strömungen blickt, die unmittelbar unsere Gegenwart bestimmen und die im Folgenden eingehender entfaltet werden sollen.

I. «NAZARET»: RADIKALE PRÄSENZ (CHARLES DE FOUCAULD)

Orientierung am Leben Jesu in Nazaret ist für Charles de Foucauld die seit seiner Bekehrung sich durchhaltende geistliche Lebensmitte. Doch ist dieses Ideal alles andere als eine fixe, ein für allemal festliegende Größe, vielmehr ist mit «Nazaret» ein *Prozess* eröffnet, der zu immer neuen Entdeckungen und Umformungen führt, die am Ende ganz andere Ausprägungen annehmen, als dies zu Anfang der Fall war. Gehen wir dem im einzelnen nach.

In einem Rückblick auf die ersten Jahre nach seiner Bekehrung schreibt Foucauld am 14.8.1901 an seinen Freund Henry de Castries: «Jeder weiß, dass die erste Wirkung der Liebe die Nachahmung ist; daraus ergab sich, dass ich in jenen Orden eintreten müsse, in dem ich die genaueste Nach-

GISBERT GRESHAKE, geb. 1933 in Recklinghausen, 1954-61 Studium der Philosophie und der Theologie in Münster und an der Gregoriana in Rom. 1960 Priesterweihe. 1961-69 Seelsorger in der Diözese Münster. 1974-85 Professor für Dogmatik an der Universität Wien, 1985-99 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg i.Br. Seither Gastprofessor an der Gregoriana in Rom.

ahmung Jesu finden würde. Ich fühlte mich nicht dazu bestimmt, sein öffentliches Leben in der Verkündigung nachzuahmen; so wollte ich also das verborgene Leben des demütigen und armen Handwerkers von Nazaret nachahmen. Mir schien, dieses Leben begegne mir nirgends besser als bei den Trappisten. ... Dort verbrachte ich sechseinhalb Jahre. Dann sehnte ich mich nach noch tieferer Entäußerung und größerer Niedrigkeit, um Jesus noch ähnlicher zu werden; ich ... erhielt vom Ordensgeneral die Erlaubnis, allein nach Nazaret zu gehen und dort unbekannt, als Arbeiter, von meiner täglichen Arbeit zu leben. Dort blieb ich ... im Genuss der Armut und Niedrigkeit, nach der Gott mir solch brennende Sehnsucht gegeben hatte, damit ich ihn nachahme.»¹

Hiernach steht am Anfang des Prozesses «Nazaret» die Nachahmung Jesu in Armut, Erniedrigung und mühseliger Arbeit im Vordergrund. «Es ist meine Berufung, das verborgene Leben Jesu nachzuahmen, ... mich durch die Niedrigkeit zum niedrigsten der Menschen zu machen, ein Wurm und kein Mensch zu sein, die Verachtung des Volkes und die Schande der Menschen: je mehr ich herabsteigen werde, desto mehr werde ich mit Jesus sein. ... In der größten Armut leben; Jesus lebte ärmer als die niedrigsten Arbeiter; denn ... er arbeitete weniger als sie, um dem Gebet und den Heiligen Schriften mehr Zeit zu widmen.»²

Bedenkt man, dass Foucauld Adliger war und sein bisheriges Leben in Saus und Braus verbracht hatte, so zeigt sich Nazaret hier als totaler Kontrast zu seinem früheren Leben. «Verborgen» ist dieses Leben, insofern es totale Erniedrigung bedeutet. «Verberge mit Sorgfalt alles, was dich in den Augen des Nächsten erheben könnte», notiert er. «Suche die Beschäftigung, die dich am meisten erniedrigt. ... Wenn man dich als Verrückten ansieht, umso besser.»³

Hinzu kommt in dieser ersten Phase des Nazaret-Ideals als weiteres Wesenselement noch das möglichst ununterbrochene Gebet, die ständige Kontemplation. Denn für Bruder Karl lebten Jesus, Maria und Josef in Nazaret in Gott vereint, «um gemeinsam in einem kleinen, einsamen Haus ein Leben der Andacht, des fortwährenden Gebets, ... der nicht unterbrochenen Kontemplation, ein Leben der Stille zu führen.» Deswegen ruft er sich den Appell zu, «so wenig wie möglich das Haus zu verlassen, lediglich für die unbedingt notwendigen Sachen, ... so wenig wie möglich mit der äußeren Welt zu tun zu haben.»⁴

Von dieser so verstandenen Lebensform «Nazaret» schreibt Bruder Karl in seinen Jahresexerzitien 1897: «Mein Leben in Nazaret als endgültige Lebensform betrachten, als «Ruhestätte für alle Zeiten».»⁵ Doch gleichzeitig erklärt er seine Bereitschaft, sich «kopflös, ohne Blick zurück, dahin zu stürzen, wohin und zu wem mich Gottes Wille ruft,» ja, er ahnt offenbar schon, dass Gott anderes von ihm erwartet. Denn noch am gleichen Tag findet sich der Eintrag: «Es ist auch deine Berufung, das Evangelium von den Dächern zu verkünden, nicht nur durch Worte, sondern durch dein Leben.»⁶

Nach einer längeren Zeit des Suchens und Abwägens entschließt er sich dazu, Jesus gerade auch als Erlöser, als Gutem Hirten, als dem, der kam, «um zu retten, was verloren war», zu folgen und sich in den missionarischen Dienst des Evangeliums zu stellen. Er verlässt Nazaret und lässt sich zum Priester weihen.

Damit ist sein ehemaliges Ideal Nazaret nicht aufgegeben, sondern es wird jetzt neu «inszeniert».⁷ Es gilt nunmehr, zu den «elendsten, verlassensten Schafen» zu gehen, um ihnen «Gutes zu tun durch unsere Präsenz, durch unser Gebet und vor allem durch die Gegenwart des Heiligen Sakramentes.»⁸ Darum lässt er sich in der Sahara (Beni-Abbès) nieder, um «dort in der Einsamkeit, der Klausur und dem Schweigen, in körperlicher Arbeit und heiliger Armut ... ein Leben zu führen, das, soweit wie möglich, übereinstimmt mit dem verborgenen Leben des geliebten Jesus in Nazaret.»⁹

Das Ideal «Nazaret» bleibt also bestimmend, wird jedoch jetzt neu konkretisiert: einerseits durch eine monastische Lebensweise (für die er sich Brüder ersehnt, die er aber zeitlebens nie fand) und andererseits durch eine klare missionarische Ausrichtung: Er möchte den Menschen Jesus und sein Evangelium bringen, Und zwar gerade in und durch die Lebensform «Nazaret», und das heißt konkret: nicht durch «Worte», sondern durch ein bescheidenes Leben stellvertretenden Gebets, durch unbedingtes Offensein und radikale Präsenz unter den Menschen seiner Umgebung.

Dadurch aber erhält das ursprüngliche Nazaret-Ideal «wie von selbst» eine neue Gestalt: Zwar ist sein Leben noch mit langen Gebetszeiten angefüllt, in denen er, vor dem Allerheiligsten kniend, sich in die Lebenshingabe Jesu «für die vielen» hinein versenkt. Aber gerade dieses «Für die vielen» drängt ihn selbst zum radikalen Dasein für die anderen. «Ich sehe mich mit Staunen vom kontemplativen zum Seelsorgsleben übergehen. Und zwar gegen meine Absicht, nur weil die Leute es brauchen.»¹⁰ So heißt ab jetzt «Nazaret» leben für ihn: abgeschlossen und zugleich offen sein, zurückgezogen und sich zugleich gastfreundlich verhalten, mit Jesus vertraut in der Kontemplation leben und zugleich zur Sendung auf die Menschen hin aufbrechen.¹¹ Er wird in Beni-Abbès zum Bruder aller, die sich bei ihm einfinden: Bewohner der Oase und Karawanenreisende, die ihn als Marabut verehren, Soldaten und Offiziere der Garnison. «Ich möchte, dass alle Einwohner, Christen, Moslems, Juden und Heiden, mich als ihren Bruder, den Bruder aller Menschen betrachten.»¹² Vorbild für seine Niederlassung werden ihm die sogenannten «Zaouias», islamische Zentren der Gastfreundschaft, die den Reisenden Unterkunft und Schutz gewähren, und zwar Pilgern ebenso wie Bettlern, wer immer auch vorbeikommt. Gastfreundschaft, vielfältige Beziehungen und missionarische Präsenz werden so zu den «neu entdeckten» Attributen von Nazaret.

Kaum ein anderer Text bezeugt besser diese neue «Inszenierung» von Nazaret als der folgende: «Ich bin derart mit äußeren Geschäften überhäuft, dass ich keinen Augenblick Zeit mehr zum Lesen habe, auch nicht viel zum Meditieren. Die armen Soldaten kommen ständig zu mir. Die Sklaven füllen das kleine Häuschen, das man für sie hat errichten können, die Reisenden kommen geradewegs zur «Bruderschaft», Arme sind reichlich vorhanden. ... Alle Tage Gäste zum Abendessen, Schlafen, Frühstück; es war noch nie leer, bis zu elf Leute in einer Nacht, ungerechnet einen alten Siechen, der immer da ist; ich habe zwischen 60 und 100 Besucher am Tag. ... Begegnung mit 20 Sklaven, Aufnahme von 30 oder 40 Reisenden, Verteilung von Arzneien an 10 oder 15 Personen, Almosen an mehr als 75 Bettler. ... Ich sehe manchmal bis zu 60 Kinder an einem einzigen Tag; die «Bruderschaft» ... ist von 5 h bis 9 h morgens und von 4 h bis 8 h abends ein Bienenstock ... Um eine richtige Vorstellung von meinem Leben zu haben, muss man wissen, dass Arme, Kranke, Passanten wenigstens 10 Mal in der Stunde an meine Tür klopfen, eher öfter als weniger ...».¹³

Zugleich kämpft er für die Rechte der Armen und Kleinen und setzt sich bei der französischen Kolonialmacht, bei seinen ehemaligen Offizierskameraden, für sie ein. Leidenschaftlich wendet er sich gegen die Ungerechtigkeiten des Kolonialsystems, besonders gegen die von der französischen Kolonialmacht geduldete Sklaverei und verfasst dazu verschiedene Eingaben an das Parlament in Paris. Denn er will kein «stummer Hund» sein (Jes 56,10), ein Schriftwort, das er häufig zitiert.

Kurz: Nazaret leben, das heißt jetzt: in der Weise einer bescheidenen monastischen Existenz ganz für die Menschen der Umgebung *da sein*.

Doch auch dies ist noch nicht die letzte Ausprägung von Nazaret. An den für ihn zuständigen Apostolischen Präfekten der Sahara, Msgr. Guérin, schreibt er: «Sie fragen, ob ich bereit sei, Beni-Abbès um der Ausbreitung des Evangeliums willen zu verlassen: ja, dazu bin ich bereit, bis ans Ende der Welt zu gehen und bis zum Jüngsten Gericht zu leben.»¹⁴

Verschiedene Reisen, auf denen er Tausende von Kilometern, zu Fuß hinter seinem Kamel hergehend, durch die Sahara streift, führen ihn weiter gen Süden. Bei diesen Reisen trifft er auch auf die Tuareg, die überhaupt noch nicht vom Evangelium erreicht wurden und deshalb für ihn die Ärmsten der Armen sind. Angesichts ihrer überkommt ihn die Einsicht: «Ich kann nichts besseres für das Heil der Seelen tun ..., als so vielen wie möglich den Samen des göttlichen Wortes zu bringen – nicht durch Predigen als durch mein Verhalten.»¹⁵

Auf Einladung seines früheren Offizierskameraden Laperinne gründet er im August 1905 in Tamanrasset, damals eine winzige Oasenniederlassung im Herzen der Sahara, eine Einsiedelei. Nicht wenige Karawanenreisen

führen ihn zu umliegenden Oasen und Wasserstellen, wo er – wie er unendlich oft in seinen Tagebücher vermerkt – «den Menschen Gutes tut» (vor allem durch Medikamenten- und Almosengeben).

Bei den Tuareg nimmt das Nazaret-Ideal, an dem Foucauld auch in Tamanrasset unbedingt festhält, von der vorgegebenen Situation her nochmals eine neue Gestalt an (auch wenn Bruder Karl nicht selten ein «schlechtes Gewissen» für diese Umwandlung hat und sie zunächst nur als «Ausnahmen» betrachten will). Zunächst einmal verzichtet er darauf, wie in Beni-Abbès «das Nest vorzubereiten» für kommende Brüder; monastische Ideen (Klausur etc.) verschwinden immer mehr.¹⁶ Sodann wird das Verhältnis von Kontemplation und missionarischer Aktion neu bestimmt. Zwar bleibt der kontemplative Grundzug erhalten sowie die Sehnsucht nach Einsamkeit und Gebet. Viele Stunden verbringt er weiterhin vor dem Allerheiligsten, um tiefer in die Haltung Jesu einzudringen, sich für die Menschen seiner Umgebung zu «heiligen», sich für sie hinzugeben, ja, sie stellvertretend vor Gott hinzutragen. Aber jetzt heißt es: «Nachts beten, tags arbeiten ... und dabei dem Nächsten geistlich und materiell soviel Gutes zu tun, wie es die geringen Mittel erlauben, ... so wie Jesus es in Nazaret tat.»¹⁷

Ja, auch auf den zahlreichen Reisen, die er in der Sahara unternimmt, kann man – wie er erfährt – «Nazaret» leben. Es gilt, wie «Jesus in Nazaret ... unbekannt durch die Welt gehen, wie ein Reisender in der Nacht ... , arm, arbeitsam, bescheiden, milde, Gutes tuend wie Er.»¹⁸ Er überträgt nun gewissermaßen «die Regeln des Präsentwerdens», also die Art und Weise, wie er Nazaret in Beni-Abbès gelebt hat, «auf die Situation der Karawane.»¹⁹ Kurz: Nazaret kann man «überall leben». Man soll es so leben und dort leben, «wo es für den Nächsten am nützlichsten ist.»²⁰ Und das geschieht nun in einer radikalen «Präsenz» unter den Tuareg und für sie. Er sieht immer deutlicher, dass es nicht gelingen kann, den moslemischen Tuareg Jesus und sein Evangelium direkt zu bringen, dass es vielmehr einer Phase der Vorbereitung bedarf, in der er das Vertrauen der Menschen und ihre Freundschaft gewinnt.

«Die direkte Evangelisation ist in diesem Moment unmöglich; die einzige mögliche Lebensart ist die von Nazaret in der Armut und ihren Verdienungen, in der Anbetung, in manueller oder intellektueller Arbeit. ... All das mit dem Ziel, mit den Leuten vertraut zu werden, ihre Liebe zu gewinnen und sachte und freundlich in kurzen Plaudereien ihre falschen Ideen über die natürliche Moral zu berichtigen.»²¹

So ist er ganz *da* für die Tuareg wie für Angehörige des Militärs, für Wissenschaftler und Techniker des expandierenden Kolonialreiches. Von den über 6000 Briefen, die erhalten sind, richten sich ca. 500 Briefe an französische Militärs, in denen er sich in kolonialpolitische Angelegenheiten «einmischt». Er legt Pläne für eine Verwaltungsreform der Sahara-

Gebiete vor und protestiert gegen willkürliche Konfiszierungen, verschleppte oder ungerechte Rechtssprechung. Den Tuareg gegenüber wird er mehr und mehr das, was heute Entwicklungshelfer genannt werden könnte. Er ist der Berater des Amenokal, des wichtigsten Stammeschefs der Tuareg, in politischen und ökonomischen Angelegenheiten. Er sucht durch Argument und Appell die defiziente Moral der Tuareg (und der französischen Soldaten) zu heben. Er interessiert sich für die neuen Techniken, die der Entwicklung der Sahara dienen (Eisenbahn, Autotrassen, Telegraphie, meteorologische Stationen) und setzt sich für sie ein; er gibt Ratschläge für Landwirtschaft und medizinische Betreuung; er lehrt die Tuareg-Frauen stricken und häkeln. Vor allem aber lernt er die Sprache und sammelt die literarische Tradition der Tuareg (allein über 5000 Gedichtverse!) und arbeitet bis zur Erschöpfung an einem erst nach seinem Tod veröffentlichten, bis heute unübertroffenen vierbändigen, über 2000 Seiten umfassenden Wörterbuch Französisch-Tamaschek.

Gegen Ende seines Lebens treten all diese Aufgaben derart in den Vordergrund, dass in seiner Selbstbezeichnung «missionarischer Mönch»²² eher das «Missionarische» zu unterstreichen ist, ja, dass im «Missionarischen» sogar das «Diakonische» den Primat erhält. «Mein Apostolat muss ein Apostolat der Güte sein», schreibt er verschiedentlich. Kurz: «Nazaret ist überall, wo man mit Jesus in Demut, Armut und Stille arbeitet.»²³ «Nazareth bleibt, es lässt sich überall leben; ChdF hat es in Tamanrasset neu gefunden.»^{23a}

«Nazaret» ist also bei Foucauld ein äußerst plastischer geistlicher Schlüsselbegriff. Was die verschiedenen Ausprägungen zusammenhält, ist das Stichwort «*présence*», «Präsenz», das Foucauld immer wieder verwendet: Demütig-niedriges Dasein vor Gott und demütig-armes Dasein unter den Menschen, so wie es Jesus selbst in Nazaret gelebt hat.

II. «NAZARET»: LEITBILD EINER ARMEN KIRCHE (GRUPPE «KIRCHE DER ARMEN» AUF DEM II. VATICANUM)

Einen anderen Akzent trägt die um 1960 auflebende Nazaret-Spiritualität bei Paul Gauthier sowie bei den von ihm initiierten und von Georges Hakim, dem melkitischen Erzbischof von Nazaret, gutgeheißenen und unterstützten Gruppen «Gefährten (bzw. Gefährtinnen) des Zimmermanns» («Compagnons de Jésus Charpentier»), die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine beträchtliche Rolle spielten.

Père Gauthier, ursprünglich Professor am Priesterseminar von Dijon, war mit vielen anderen französischen Christen davon bedrängt, dass die Kirche die Arbeiterschaft verloren hat und damit der größte Bevölkerungsanteil Frankreichs (und darüber hinaus Europas) entchristlicht war. Schon die später von Pius XII. verbotene Bewegung der Arbeiterpriester um die

Mitte des vorigen Jahrhunderts war eine Reaktion auf dieses bestürzende Faktum. In diesem Kontext vernahm Gauthier den vorwurfsvollen Ruf Jesu: «Ich bin der arme Jesus, mit dem und für den du *nicht* lebst,» und seine Antwort bestand im Vorsatz, «unter den Armen und den Arbeitern zu leben und zu arbeiten.»²⁴ Und dies «in Gemeinschaft mit Jesus, dem Zimmermann, um den Armen und der Welt der Arbeit das Evangelium zu verkünden.»²⁵ Er sah sich darin bestätigt von Aussagen der Päpste, die «seit einem Jahrhundert immer wieder gesagt [haben]: «Geht zum Arbeiter, ... geht zum armen Arbeiter» (*Divini Redemptoris*, Pius XI.). «Kommt in der Nachfolge des göttlichen Meisters den Armen und den Arbeitern zu Hilfe ...» (*Menti Nostrae*, Pius XII.).»²⁶

Eingeladen von Msgr. Hakim und geistlich begleitet von dem bekannten Theologen Jean Mouroux, ging er mit Zustimmung seines Heimatbischofs nach Nazaret, um hier seine Berufung als Arbeiter unter Arbeitern zu leben. Obwohl er sich dabei nicht selten ausdrücklich auf Charles de Foucauld beruft, ist doch seine spirituelle Sicht von Nazaret anders, und Gauthier ist sich dessen bewusst: «In Nazareth dachte dieser [= Foucauld], dass er gerade nur so viel arbeiten dürfte, um leben zu können, damit er für das Gebet frei sei.»²⁷ Demgegenüber steht bei Gauthier nicht so sehr das kontemplative Element im Vordergrund (auch wenn dieses nicht fehlt), vielmehr liegt der Akzent auf der *Solidarität mit den Armen und den Arbeitern* als Voraussetzung (!) für den *missionarischen Dienst*. Denn das Evangelium kann man nur «als Arme unter Armen» bringen, und nur so lässt sich Kirche einpflanzen.²⁸ Dieser Sachverhalt steht bei Gauthier hinter dem geistlichen Schlüsselwort «Nazaret».

Bevor Jesus das Wort sprach: «Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid ...», hat er «in Nazareth mit dem kleinen Volk leben und leiden, im Dienst unangenehmer Auftraggeber arbeiten wollen. ... Bevor Christus die zu sich rief, die ihre Last zu Boden drückt, hat er das demütigende, harte und mühselige Schicksal des menschlichen Daseins teilen wollen.»²⁹ «Arm mit den Armen leben, sich schinden mit den Arbeitern, das Los derer teilen, welche die gute Gesellschaft ablehnt, das hat Jesus getan.»³⁰

Dafür steht «Nazaret» auch als spirituelle Herausforderung für heute. Denn gerade «unsere heutige Welt braucht dringend Apostel, Priester, Ordensleute und Laien, die durch ihr Leben und ihr Wort in Demut und Einfalt den Verzicht auf die Güter dieser Welt und die souveräne Freiheit der Armut predigen.»³¹

Diese geistliche Sicht von «Nazaret» hatte ihre Auswirkungen auf das Zweite Vatikanische Konzil.³² Msgr. Hakim nahm P. Gauthier als Peritus mit, und gleich in den ersten Tagen verbreitete der Erzbischof zusammen mit Bischof Charles-Marie Himmer von Tournai einen Aufsatz Gauthiers mit dem Titel «Jésus, l'Église et les pauvres». Auf der Grundlage dieser

kleinen «Programmschrift» versammelten sich noch im Oktober 1962 über 50 Bischöfe und rund 30 Periti im Belgischen Kolleg, um sich unter dem Namen «Kirche der Armen» von da ab regelmäßig (teils wöchentlich!) unter dem Vorsitz der Kardinäle Lercaro (Bologna) und Gerlier (Lyon) sowie des melkitischen Patriarchen Maximos' IV. zu treffen. Treibende Kräfte blieben die Bischöfe Hakim und Himmer sowie als Sekretär dieser Gruppe Gauthier.

Die Gruppe konnte an eine Äußerung Papst Johannes' XXIII. anknüpfen, der zur Eröffnung des Konzils in einer «Botschaft an die Welt» die Bezeichnung von der Kirche als «der Kirche aller, vornehmlich der Kirche der Armen» verwendete.³³ Kardinal Lercaro griff dies Wort Dezember 1962 in einer Konzilsrede auf, wo er formulierte: «Es darf nicht ein Thema des Konzils unter anderen sein, sondern muss die zentrale Frage werden. Thema des Konzils ist die Kirche, insofern sie vor allem die «Kirche der Armen» ist.»³⁴

Ganz auf dieser Linie und auf Initiative Gauthiers hin machte die Gruppe «Kirche der Armen» mit dessen Analyse ernst, wonach wir uns in einem «Schisma» befinden, nämlich im Schisma «zwischen der Fleischwerdung Jesu Christi in seiner sichtbaren Kirche und jener anderen geheimnisvollen Menschwerdung des armen Jesus in den Armen. ... Wenn Heiligkeit und Armut im Alten Testament synonyme Ausdrücke sind, wenn Jesus *der* Heilige, arm inmitten der Menschen erschienen ist, kann die heilige Kirche hier auf Erden nur die arme Kirche sein, und umgekehrt kann die arme Kirche nur die heilige sein. Die Gefahr – das Schisma und die Häresie – besteht hier wie immer darin, dass das, was eine Einheit ist, getrennt wird: Der mystische Leib, in welchem die Armen durch den Willen Christi einen hervorragenden Platz innehaben, ist auf Erden keine andere als die katholische und apostolische Kirche ...»³⁵

Und so befasste sich die Gruppe «Kirche der Armen» nicht nur mit der Gegenwart Jesu in den Armen, mit der Evangelisierung der Armen und Arbeiter und mit der Entwicklung der armen Länder, sondern vor allem auch mit der Rückkehr zum «Armen-Antlitz» der Kirche und zur Praxis des Armseins der Kirche. Und genau diese Themen standen, besonders für Msgr. Hakim und P. Gauthier, unter der Perspektive von «Nazaret».

Trotz all dieser Bemühungen verblieb freilich dieses Thema am Rande des Konzils. Zwar heißt es in LG 8: «Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche be-rufen, den gleichen Weg einzuschlagen». Aber Gustavo Gutiérrez hat wohl recht mit der Bemerkung: Trotzdem war es «nicht *das* Thema des II. Vatikanums. Vielleicht war es dazu noch zu früh»³⁶. Erst die Lateinamerikanische Befreiungstheologie griff manche dieser Ideen wieder auf, während Gauthier aus Enttäuschung mit dem nachkonziliaren Weg der Kirche und als Folge von Konflikten mit kirchlichen Amtspersonen einen eigenen neuen Weg suchte.

Dennoch blieb vom II. Vaticanum her «Nazaret» ein «Stachel im Fleisch» der Kirche. Wie weit ist sie wirklich «Kirche der Armen» und arme, machtlose, niedrige Kirche im Kräftespiel der Gesellschaft?

III. «NAZARET»: BEDEUTUNG DES ALLTAGS (ALS HEUTIGE HERAUSFORDERUNG)

Für die dritte Ausprägung von Nazaret haben wir zunächst noch einmal auf die Vorgabe der Hl. Schrift zu blicken: Nazaret ist ein ansonsten nirgendwo erwähnter, völlig unbedeutender Flecken am Rande der Welt. «Kann denn von Nazaret etwas Gutes kommen?» (Joh 1,46). Dazu lag dieses «Kaff» noch in der Provinz Galiläa, die im Vergleich zu den umgebenden hellenistischen Stadtrepubliken der Dekapolis im Osten und den Mittelmeerkapitalen im Westen völlig unterentwickelt war. An diesem durch und durch insignifikanten Ort und in dieser absolut randständigen Gegend wuchs Jesus auf – *im Gehorsam* gegenüber den Eltern (Lk 2,51), aber wohl nicht nur ihnen gegenüber, sondern durch sie und mit ihnen auch gegenüber den Sitten und Gewohnheiten, Zwängen und Üblichkeiten seiner Umgebung. Ganz eingebettet in diese kleine Welt, in der jeder jeden kennt (vgl. Joh 6,42; Mt 13,55f), gibt es dreißig Jahre lang von Jesus nicht mehr zu sagen, als dass er sich ununterscheidbar hineinnehmen ließ in dieses Leben einer Präsenz im Kleinen und Niedrigen. Offenbar gab es, sieht man von der Pilgerfahrt des Zwölfjährigen nach Jerusalem ab – von der noch die Rede sein wird –, nichts Seriöses zu berichten entgegen allen Versuchen späterer apokrypher christlicher Schriften, dieser Zeit in Nazaret doch noch etwas «Besonderes» abzurufen.

Wir nennen heute eine solche Weise des Lebens *Alltag*. Alltag nämlich ist – ein Leben, das sich den Üblichkeiten und Gewohnheiten anpasst, – ein Leben in täglichem, monatlichem, jährlichem «Trott», d.h. in unent-rinnbarer Routine³⁷ ohne Besonderheiten oder neue Perspektiven, – ein Leben, das in seiner selbstverständlichen Vorgegebenheit nicht selten in einem lang-weiligen, bedeutungslosen, leeren Einerlei abläuft.

Und eben dies ist wohl das innerste Geheimnis von Nazaret: Gottes Sohn hat dreißig Jahre lang menschlichen Alltag gelebt. Emphatisch gesagt, hatte Gottes menschengewordener Sohn dreißig Jahre lang «nichts besseres zu tun» als ein Leben banalster Alltäglichkeit zu führen. Ist dies gegenüber der Botschaft des Philipperbrief-Hymnus über die radikale Kenosis des «Gottgleichen» (Phil 2,6ff) nicht nochmals eine Steigerung? Denn wenn nach den Aussagen dieses Hymnus der Allerhöchste zum Allergeringsten am Kreuz wird, so lässt sich diese Selbstentäußerung immer noch als etwas ganz «Besonderes» verstehen. So wie es ein verbreitetes Märchentema tut, wonach ein Königs-

sohn zum Bettler wird, um ein armes Mädchen von Gleich zu Gleich zu lieben; das Märchen will Erstaunen und Bewunderung hervorrufen. Doch das «Alltagwerden» Gottes in Nazaret nimmt dem Ereignis der Kenosis auch noch den Glanz des «Besonderen»: Gott wird Mensch, und dies geschieht zunächst im leeren Fließen und Verfließen von langen dreißig Jahren, wo (vordergründig gesehen) «nichts» passiert. In Wirklichkeit jedoch geschieht – wie die Schrift sagt – *ein Wachsen*, nämlich ein Zunehmen nicht nur an Alter und Lebenskraft, sondern an Weisheit sowie ein Reifen in der Gnade und Liebe Gottes (vgl. Lk 2,39; 2,51).

Der «Alltag» von Nazaret, wie immer er im einzelnen aussieht, ist also kein dunkles Gefängnis, keine absurde Leere, kein sinnlos-schablonenhaftes Auf-der-Stelle-Treten, sondern jene Vor-Gabe Gottes, in der sich, wo sie angenommen und bejaht wird, absoluter Sinn ereignet, nämlich wahres Wachsen in der Liebe. Die scheinbare Verslossenheit und ereignislose Unentrinnbarkeit des Alltags hat demnach «Fenster», die sich auf eine andere, höhere Wirklichkeit hin öffnen.

Diese «Fenster» werden vor allem in jenen Momenten bewusst, die zur komplexen Wirklichkeit des Alltag wesentlich dazugehören, nämlich in *Fest und Feier*. Deshalb ist die Perikope von der Pilgerreise des zwölfjährigen Jesus nach Jerusalem ebenso unabdingbar Teil der Realität des Alltags von Nazaret wie auch die (indirekt erwähnte) regelmäßige Feier des Sabbats (*«In Nazaret ... ging er, wie gewohnt(!), am Sabbat in die Synagoge»*: Lk 4,16). Es ist gerade das *Fest*, welches das Fließen und Verfließen der Zeit unterbricht; es «bricht den Alltag auf in das Licht eines unbedingten Sinnes hinein, der im Festtag symbolisch sichtbar verkündet wird.»³⁸ So gehört zum menschlichen Leben beides: Der Alltag in seiner Alltäglichkeit und das Fest, durch das der Alltag seinen Sinn erhält. Vom Fest her gesehen wird der Alltag zur Zeit, die in die Ewigkeit verweist, zum Raum, in dem man wie Jesus den Willen des Vaters erfüllt, zur Gelegenheit, in der wir die «Materie des himmlischen Reiches bereiten» (GS 38: *materiam regni caelestis parantes*).

Diese Botschaft vom Alltag als geheiligter Zeit, geheiligtem Raum und geheiligter Materie für die Vollendung dürfte heute – jedenfalls in den westlichen Ländern – die wohl dringlichste Form einer «Spiritualität von Nazaret» sein. Denn schon seit einigen Generationen wird der Alltag als immer weniger sinnvoll erfahren.

Diesen Umstand hat bereits vor ca. 70 Jahren Martin Heidegger auf den Begriff gebracht, da er «die Seinsart der Alltäglichkeit» als einen Absturz des Daseins «aus ihm selbst in es selbst» bezeichnet.³⁹ Das heißt: Der Alltag ist für ihn eine defiziente Weise des Menschseins, insofern er eine Situation des unentrinnbar Vorgegebenen und Versklavenden ist, welche Enge, Routine, Leere, Langeweile, ja das Gefühl von Absurdität, Ekel und Überdruß erzeugt, die wiederum nach Flucht und Revolte Ausschau halten lässt.

Verstrickt in die Mühle von unhinterfragbaren Zwangsläufigkeiten (das «Muss» der täglichen Arbeit, das «Man» von Üblichkeiten und Moden, die «Anonymität» und «Schablonenhaftigkeit» von Beziehungen und Autoritäten), die das Menschsein zum bloßen Angepasstsein entpersönlichen, wird dem Menschen in der Alltäglichkeit vorenthalten, Subjekt seiner eigenen Geschichte zu sein und sein Leben selbst in die Hand zu nehmen. Rief Heidegger angesichts dessen noch dazu auf, in der entschlossenen Übernahme seines «Seins zum Tode» gegen die «Uneigentlichkeit» des Daseins «ganz selbst zu sein», ging die Entwicklung in der letzten Generation noch ein Stück weiter.

Heute wird bei uns die Alltagswirklichkeit weithin als nur negativ erfahren (allenfalls als Gelegenheit, Geld zu verdienen und Selbstverwirklichung zu praktizieren). Ansonsten aber herrscht der Wahn, dass der Sinn des Lebens sich gerade jenseits des Alltäglichen, nämlich im außergewöhnlichen Erleben, in der Erfahrung einer höchstmöglichen Reihe von «events» erschöpft. Nicht umsonst trägt das die gegenwärtige Gesellschaft analysierende Standardwerk von Gerhard Schulze den bezeichnenden Titel «Erlebnisgesellschaft».⁴⁰

Danach ist das Kriterium sinnvollen und erfüllten Lebens die Fülle subjektiver Erlebnisqualitäten – in allen, aber auch in allen Bereichen. Thomas Pröpper machte jüngst auf folgendes winzige, aber höchst bezeichnende Beispiel aufmerksam:⁴¹ Früher wurde für Seife geworben mit Hinweis auf deren «Reinigungseffizienz», dann unter der Perspektive «Duftnote», und heute stellt die Werbung heraus, dass diese oder jene Seife «ihrer Haut schmeichelt». Das heißt: Selbst so banale Vorgänge wie Reinigung werden unter den Horizont der subjektiven Erlebnisqualität gestellt. Aber Ähnliches geschieht mit allem andern: Ob es um Autowäsche, Meditationskurse, Disco oder Beethovens Neunte geht: Alles wird umgesetzt in besondere *Erlebnisse*, die gemacht und inszeniert werden, auf dass man dabei Faszination erfährt und «sich selbst spürt». Kurz: Selbst aus dem Alltäglichsten und Banalsten muss Erlebnis werden. Man kann auch sagen: Man versucht, aus dem Alltag ein ständiges Fest zu machen.

Diese gegenwärtig weit verbreitete Haltung hat auch schon (nichtkirchliche) Philosophen zum Einspruch veranlasst. So schreibt Odo Marquard: Man muss «den Alltag gegen das Fest verteidigen». «Denn das Fest ... hört ... dann auf Fest zu sein, wenn es ... an die Stelle des Alltags tritt und dadurch den Alltag auslöscht. ... Das Fest statt des Alltags: das ist problematisch und muss böse enden.»⁴² Warum? Weil dort, wo das Fest als totales «Moratorium des Alltags» angestrebt wird, die Tendenz eines totalen «Ausstiegs» aus dem konkreten Leben droht, die erschreckende Gesichter tragen kann.

Im Anschluss an Manès Sperber weist Marquard darauf hin, dass sogar der Krieg als völlige Umwälzung der alltäglichen Verhältnisse eine solche

schreckliche Konsequenz ist: «Die Menschen fürchten den Krieg nicht nur, sondern sie wünschen ihn auch, zumindest unbewusst, um ihrem Alltag – dem drückenden und lastenden Alltag – zu entkommen. Jede Warnung vor dem Krieg bleibt zu harmlos, die nicht vor dieser Quelle des Kriegswunsches warnt und erkennt: Der Krieg ist für die Menschen nicht nur schrecklich, sondern zugleich von den Menschen auch auf schreckliche Weise gewünscht: als Entlastung vom Alltag, als Moratorium des Alltags.»⁴³

Andere Formen solchen «totalitären Moratoriums» sind die radikale Ästhetisierung der Welt auf ein Leben als «Gesamtkunstwerk» hin, «das die vorhandene Wirklichkeit nicht mehr gelten lässt», sowie die Flucht ins «alternative Leben», welches «als ein ganz und gar anderes und neues Leben, das das vorhandene ... negiert, an die Stelle der vorhandenen Wirklichkeit treten und deren Alltag und deren Feste durch den großen Ausstieg aus ihnen auslöschen soll; [dabei] gewinnt es selber – meist ungewollt – martialisches Züge.»⁴⁴

Von all diesen und anderen Formen, die den Alltag negieren und das Leben als totales Fest anstreben wollen, kann mit Marquard nur gesagt werden: «Es kann daraus nichts menschlich Aushaltbares werden, denn wer – und das wäre ja die Intention dieses absoluten Festes – die Erde zum Himmel machen will, macht sie zuverlässig zur Hölle.»⁴⁵

Von diesem Blick auf die desaströsen Konsequenzen, die sich dort ergeben, wo man aus dem Alltag als «sinnlosem Gebilde» herausflüchtet, zeigt sich *im Kontrast* die Bedeutung der Spiritualität von Nazaret: Gottes Sohn selbst heiligt in Nazaret den Alltag, indem er darin die Vor-Gabe seines Vaters erkennt, der er im Gehorsam zu folgen hat. In der Annahme des Alltags übernimmt er die Endlichkeit des Menschen, der anzuerkennen hat, dass die Erde noch nicht der Himmel, die Zeit noch nicht die Ewigkeit und die eigene Freiheit noch nicht die Fähigkeit hat, alles Vorgegebene nach eigenen Wünschen und Vorstellungen zu gestalten, dass aber – wie gerade das Fest zeigt (Sabbat, Wallfahrt nach Jerusalem) – Hoffnung auf Sinn ausgerichtet ist. Der Glaube lädt dazu ein, in der sich nicht selten als unerträgliche Last manifestierenden Alltäglichkeit die Spuren des Unendlichen zu entdecken. Und das heißt ein Zweifaches. Erstens gilt es, «die vordergründige Abgeschlossenheit einer zunächst schein-unendlichen Alltagswelt zu überwinden und alles Gegebene als unbedingte Gabe, d.h. als Schöpfung zu verstehen», so dass selbst die einfachsten Dinge und Verhältnisse des Alltags «zum Anlass des Vertrauens auf den Geber aller Gaben werden.»⁴⁶ Zweitens geht es darum, in den Gegebenheiten des Alltags den Anruf und Auftrag Gottes zu erkennen. Gerade weil die Alltagswelt die gemeinsame Welt ist, in der ich gewissermaßen schicksalhaft mit anderen verbunden und vernetzt bin, gilt es, Verantwortung füreinander zu übernehmen, Solidarität zu üben, miteinander einen Weg für die Verbesserung alltäglicher

Verhältnisse zu gehen und den Blick für die verheißene «große Hoffnung» offen zu halten. Es ist nicht zuletzt das Fest als «Moratorium des Alltags», das die Perspektive der Gemeinschaftlichkeit eröffnet. Denn die Tatsache, dass man nie und nimmer *allein* ein Fest feiern kann, weist darauf hin, dass auch der Alltag gemeinsam zu bestehen ist.

So zeigt sich Nazaret-Spiritualität als ein sehr breites geistliches Orientierungsband:

- ganz da sein (für Gott und die Menschen), wohin immer man gestellt ist
- bescheiden leben (persönlich und als Kirche)
- mitten im eigenen Alltag dessen verborgenen «ewigkeitsträchtigen» Sinn, die Gegenwart Gottes und seines Christus, entdecken.

Wo dies geschieht, kann vom Alltag gesagt werden: «Wir haben [auch darin] seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater voll Gnade und Wahrheit» (Joh 1,14).

ANMERKUNGEN

¹ Ch. d. Foucauld, *Oeuvres Spirituelles*, Anthologie, Paris 1958, 664.

² Ch. d. Foucauld, *Immer den letzten Platz*, dt. München u.a. 1975, 65. – Vgl. auch ebd. 55: «Gott erscheint als Mensch und macht sich zum Niedrigsten der Menschen. ... Du bist zum niedrigsten der niedrigen Plätze herabgestiegen, ... um hier [in Nazaret] ein Leben der armen Arbeiter, die von ihrer mühseligen Arbeit leben, zu teilen. Dein Leben war wie ihres, in Armut und mühseliger Arbeit.»

³ ebd. 220f.

⁴ ebd. 233. – Vgl. auch Ch. d. Foucauld, *Seul avec Dieu*, Paris 1975, 325: Im Gebet lässt er sich von Jesus sagen: «Pflege so wenig Beziehungen wie möglich. Gehe so wenig wie möglich aus. Maria, Josef und ich hielten es auch so.»

⁵ ebd. 257. (Übersetzung modifiziert).

⁶ ebd. 268.

⁷ Diese zutreffende Formulierung durchzieht das Werk von J. Amstutz, *Missionarische Präsenz* – Ch. d. Foucauld in der Sahara, NZM-Schriftenreihe, Bd. 35, Immensee 1997.

⁸ Regelentwurf von 1897, in: Foucauld, *Oeuvres Spirituelles*, 405. – Was die Eucharistie angeht, ist er alle Phasen seines Lebens hindurch davon überzeugt, dass schon «allein durch die Gegenwart des Allerheiligsten die Umgebung stillschweigend geheiligt wird»: Ch. d. Foucauld/Abbé Huvelin, Briefwechsel, dt. Salzburg 1961, 131.

⁹ Brief an Abbé Caron v. 8. April 1905. – Vgl. auch aus dem Brief an seine Schwester vom 17.1.1902: «Ich plane, in der Sahara das verborgene Leben Jesu in Nazaret weiterzuführen, nicht um zu predigen, sondern um in der Einsamkeit die Armut und niedrige Arbeit Jesu praktizieren. Dabei möchte ich mich bemühen, den Seelen Gutes zu tun, nicht durch Worte, sondern durch Gebet und Messopfer, Buße und tätige Nächstenliebe.»

¹⁰ Brief an seine Cousine Mme. de Bondy vom 7.1.1902.

¹¹ Vgl. Foucauld, *Seul avec Dieu*, 80 : «Ich bin im Haus von Nazaret bei Maria und Josef wie ein kleiner Bruder an meinen älteren Bruder Jesus geschmiegt, der Tag und Nacht in der heiligen Hostie gegenwärtig ist. ... Gegenüber meinem Nächsten handeln, wie es sich an diesem Ort [Nazaret!], in dieser Gemeinschaft gehört, wie ich Jesus handeln sehe ...».

¹² Brief an seine Cousine v. 7.1.1902.

¹³ Briefe an Msgr. Guérin vom 4.2.1902 und 30.9.1902.

¹⁴ Brief v. 27.2.1903.

¹⁵ Brief an Msgr. Guérin vom 30.6.1903.

¹⁶ Vgl. Ch. d. Foucauld, *Carnets de Tamanrasset (1905–1916)*, Paris 1986, 45: «Vorläufig (!) kein Habit ... keine Klausur, ... keine Behausung, die weit von jedem bewohnten Ort liegt, sondern in der Nähe eines Dorfes, ... in allem wie Jesus von Nazaret.»

¹⁷ Tagebuchnotiz v. 17.5.1904, in: Foucauld, *Oeuvres Spirituelles*, 362.

¹⁸ ebd.

¹⁹ So: Amstutz, aaO. 57, 120 mit näheren Nachweisen.

²⁰ Tagebuchnotiz v. 22.7.1905, zit. in: Ch. d. Foucauld, *Correspondance Sahariennes*, Paris 1998, 369.

²¹ Brief v. 1.10.1906 an Abbé Caron.

²² Vgl. Brief an seinen Schwager R. de Blic vom 25.3.1908: «Ich bleibe Mönch – Mönch im Missionsland – missionarischer Mönch, aber nicht Missionar.»

²³ Anm. Brief an Abbé Huvelin vom 18.9.1905.

^{23a} Amstutz, aaO. 137.

²⁴ P. Gauthier, *Diese meine Hände...* Tagebuch aus Nazareth, dt. Graz u.a. 1965, 25.

²⁵ ebd. 8.

²⁶ ebd. 190.

²⁷ ebd. 75. – Allenfalls hat die letzte «Stufe» der Nazaret-Spiritualität, die Foucauld verwirklichte, eine Ähnlichkeit mit Gauthiers Perspektive, auch wenn bei Foucauld das kontemplative Element immer eine größere und die Arbeit, der missionarische Dienst sowie die Einpflanzung der Kirche eine geringere Rolle spielte als bei Gauthier.

²⁸ Vgl. aaO. 49. – Andernfalls schlägt man «einen falschen Weg» ein: «Wir leben am Rande des Lebens der armen Leute. Wir bewohnen große Häuser, und sie haben kein Dach über dem Kopf. Wir verstehen fast nichts von ihrer Sprache»: aaO. 44. Und darum: «Wenn die Kirche sich davor fürchtet, dass ihre Priester Lohnarbeiter werden, ist das nicht ein Zeichen für den anomalen Charakter der Stellung eines Lohnempfängers? Der Apostel muss aber leben und leiden mit dem Volk, zu dem er gesandt wird. Um das Unmenschliche eines Systems, in welchem der Mensch den Menschen kauft und verkauft, sichtbar zu machen, bedarf es da nicht der Priester in der gekauften und verkauften Masse von Menschen?»: aaO. 40f.

²⁹ aaO. 35.

³⁰ aaO. 60. – Im übrigen macht Gauthier darauf aufmerksam, dass Jesus nicht nur der «Sohn des Zimmermanns» *war*, der mit seinem Vater zusammen gearbeitet *hat*, sondern er *ist* nach Mk 6,3 «der Zimmermann», der «Dorfzimmermann», der *als solcher* seine Mission ausübt. Vgl. aaO. 74, 85.

³¹ aaO. 68.

³² Vgl. dazu Alberigo, G./Wittstatt, Kl. (Hrg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. II, Mainz-Leuven 2000, 237–241; Bd. III. ebd. 2002, 194f.

³³ Vgl. Y. Congar, *Für eine dienende und arme Kirche*, dt. Mainz 1965, 121.

³⁴ Angeführt in P. Gauthier, *Consolez mon peuple*, Paris 1965, 201.

³⁵ Gauthier, *Hände*, 202f. – Wenig später fügt Gauthier an: «Das heißt nicht, die Reichen vergessen. ... Die Kirche muss jedoch, wenn sie den Reichen das Evangelium verkünden will, selbst arm sein und die Reichen auffordern, ihre Güter nach dem Beispiel des Zachäus zu teilen. Aber fürchtet deshalb nichts, die Reichen werden immer Priester haben, die sich ihrer annehmen», wie Père Chevrier feinsinnig bemerkte: aaO. 204.

³⁶ G. Gutiérrez, *Die großen Veränderungen in den Gesellschaften und Kirchen der neuen Christenheit nach dem II. Vatikanum*, in: G. Alberigo u.a. (Hrg.), *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982, 42.

³⁷ Auf diese Sicht von *Nazaret als Alltag* hat schon vor Jahren der in der geistlichen Tradition von Foucauld stehende R. Voillaume, *Botschaft vom Wege*, dt. Freiburg i. Br. 1962, 229 hingewiesen: «Ist der gewöhnliche Lauf unseres Lebens nicht eine *Routine*? Man gibt diesem Wort oft einen abwertenden Sinn. ... Das gleiche Wort hat im Englischen eine andere Färbung; es meint die täg-

liche Pflicht, die jeden Tag genau gleich wiederkehrt. ... Das Leben von Nazaret war eine lange *Routine* bescheidener, immer gleich bleibender Pflichten.»

³⁸ B. Casper, Alltagserfahrung und Frömmigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg i. Br. 1985, 62.

³⁹ M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1949, 178.

⁴⁰ Frankfurt 1992.

⁴¹ Vgl. Th. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft, Freiburg i.Br. 2001, 36.

⁴² O. Marquard, Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes, in: ders., Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003, 194–204, hier: 196.

⁴³ ebd. 197.

⁴⁴ ebd. 199f.

⁴⁵ ebd. 201.

⁴⁶ Casper, aaO. 64f.

JOHN SAWARD · GAMING

THEOLOGEN DES «VERBORGENEN LEBENS»

Der «Einsiedler in der Wüste» und der «Doctor Angelicus»

Eine Theologie des verborgenen Lebens?¹ Die Fragestellung scheint aussichtslos, ein frustrierendes Paradox, wenn nicht gar ein offenkundiger Widerspruch. Ist Theologie doch die Wissenschaft der Offenbarung, das Verstehen dessen, was Gott auf übernatürliche Weise offenbarte.² Das, was aber verborgen ist, ist das, was nicht geoffenbart wurde. Deshalb liegt das verborgene Leben Jesu – also die Jahre, über die in den Evangelien nur wenig oder nichts gesagt wird³ – außerhalb der eigentlichen Sphäre der Theologie. Dieses Argument scheint aber nur solange überzeugend, bis wir uns daran erinnern, dass das Thema des verborgenen Lebens das fleischgewordene ewige Wort des Vaters ist, dessen Schweigen und Leiden in der menschlichen Natur gleich sprechend ist wie seine Worte und Taten.⁴ Und so spricht noch die größte Alltäglichkeit des Lebens des göttlichen Heilands, von der Kindheit bis zum Mannsein, vernehmbar zu uns und enthüllt kostbare Wahrheit, nicht nur über den Vater und seine Liebe, sondern auch über die Natur und Bestimmung des Menschen.⁵

Im Folgenden werde ich die Theologie des verborgenen Lebens Jesu anhand der Schriften Charles de Foucaulds, des «Einsiedlers in der Wüste» und Dieners Gottes darlegen. Ich meine, dass seine Betrachtungen über dieses Mysterium beispielhaft für eine «Theologie der Heiligen» sind, also für jenes tiefe Verstehen der Offenbarungsgeheimnisse, welches nur jene zu erlangen vermögen, die Gott lieben und die «die Dinge Gottes erleiden».⁶ Darüber hinaus werde ich versuchen zu zeigen, dass die Theologie Foucaulds wesentlich, und nicht nur mehr oder weniger zufällig, *thomistisch* ist. Dabei wird deutlich werden, dass er seine Einsichten nicht, wie es üblich war, in den damals einzig gegebenen Rahmen (den Neu-Thomismus der Schulbücher,

JOHN SAWARD, 1947 in England geboren, ist Senior Professor am Internationalen Theologischen Institut in Gaming, Österreich. Veröffentlichte zwei Monographien über die Mysterien des Lebens Jesu. Im Dezember 2003 wurde er für die Erzdiözese Birmingham, England zum Priester geweiht. – Die Übersetzung besorgte Matthias Mühl.

die er vor seiner Weihe las) zwang, sondern vielmehr in der Metaphysik und Glaubenslehre des Heiligen Thomas von Aquin das vollkommene Instrument zum Verstehen seines gottgegebenen Charismas fand.⁷ [...]

Charles de Foucauld ist, wie sein irischer Zeitgenosse, der seliggesprochene Columba Marmion OSB,⁸ Beweis dafür, dass die spekulative Theologie des Heiligen Thomas, selbst noch durch Handbücher gefiltert, nicht nur das Denken der Heiligen zu erleuchten, sondern auch deren Herzen zu inspirieren und zu verzaubern vermag.

1. DAS VERBORGENE LEBEN JESU. DIE EINSICHTEN DES THOMAS VON AQUIN

Das verborgene Leben Jesu ist das Leben Jesu innerhalb der Heiligen Familie, am heimischen Herd und an der Arbeitsstätte in Nazareth, die Jahre seiner Kindheit, der Zeit seines Heranwachsens und Jugend, bis zum Alter von dreißig. Der Begriff wird verwendet zur Absetzung vom öffentlichen Leben des göttlichen Heilands, in dem er für drei Jahre fern der Heimat lebte. Der Katechismus erinnert uns daran, dass während dieser verborgenen Jahre Jesus so lebte wie die meisten Menschen, «ohne äußere Größe».⁹ Er arbeitete mit seinen Händen an der Werkstattbank und praktizierte «ein jüdisch religiöses Leben, das dem Gesetz Gottes unterstand». Seine Unterordnung unter Maria, seine jungfräuliche Mutter, und Josef, seinen gesetzlichen Vater, «war das irdische Bild seines Sohnesgehorsams gegenüber seinem himmlischen Vater».¹⁰ Die «alltägliche Unterwerfung» unter Maria und Joseph im Haus in Nazareth deutet bereits die Unterwerfung unter Gott den Vater in Gethsemane an. «Mit dem Gehorsam Christi im Alltag des verborgenen Lebens begann schon die Wiederherstellung dessen, was der Ungehorsam Adams zerstört hatte».¹¹

«Himmel im Alltag»

Gleichsam in Vorwegnahme des Katechismus findet Thomas von Aquin die gleichen Eigenschaften im verborgenen Leben Jesu: eine außeralltägliche Alltäglichkeit, Handarbeit, religiöse Hingabe und Gehorsam. Am Beginn seiner Betrachtung der Mysterien des Lebens Jesu betont Thomas im Kontext der Lebensweise Jesu auf Erden dessen Ausgeglichenheit und das Fehlen von Extremen. Um den dreifachen Zugang der Inkarnation (also dem Versuch, dem Menschen die Wahrheit offenzulegen, ihn von der Sünde zu befreien und Zugang zu Gott zu verschaffen) zu vervollständigen, lebt das menschengewordene Wort ein Leben in Gemeinschaft, nicht in Vereinzelung.¹² Jesu ist arm, lebt aber nicht in völliger Armut.¹³ Während seiner Kindheit und seines verborgenen Lebens zeigt der Gottmensch keine

außergewöhnlichen Zeichen und wundervollen Taten. Seine Wunder dienen dazu, seine Lehre zu bestätigen; und so gibt es keinen Grund, Wunder zu wirken, bevor er zu lehren beginnt. Seine Wunder offenbaren also seine Göttlichkeit, ohne sein Menschsein unwirklich erscheinen zu lassen. Hätte er während seiner Kindheit Wunder getan, wie die «Unwahrheiten und Fiktionen» der apokryphen Evangelien behaupten, wäre es den Menschen wohl schwer gefallen, in ihm einen normalen Menschen und ein wirkliches Kind zu sehen.¹⁴

Das verborgene Leben Jesu ist aber gerade in seiner Gewöhnlichkeit außergewöhnlich, weil es das gewöhnliche Leben des Außergewöhnlichen *par excellence* ist, des Gottmenschen; wir finden hier (dichterisch gesagt) den «Himmel im Alltag». ¹⁵ Thomas bemüht sich deshalb, das vorösterliche Leben Christi als paradoxe Mischung aus Glorie und Selbstbeschränkung darzustellen. Der göttliche Erlöser ist nicht nur *vollkommen menschlich*, sondern auch *glaubwürdig und demütig* Mensch. Als eine Konsequenz seiner hypostatischen Union mit dem Göttlichen in der Person des Wortes wird sein geheiligt Menschsein mit Vollkommenheiten ausgestattet, insbesondere hinsichtlich Gnade und Wissen.¹⁶ Dieses ist aber auch verschiedenen Schwächen (*defectus*) an Leib und Seele unterworfen, welche der Sohn Gottes um unserer Erlösung willen in Freiheit auf sich nimmt. «Wenn [...] der Gottessohn die menschliche Natur ohne diese Schwächen angenommen hätte, dann musste es den Anschein erwecken, als wäre er nicht wahrer Mensch und hätte keinen wahren Leib, sondern nur einen Scheinleib, wie die Manichäer behaupteten». ¹⁷ Deshalb ist das menschengewordene Wort von seiner Empfängnis bis zum Kreuz *simul viator et comprehensor*, ruht in der Gegenwart des Vaters und ist doch noch, in anderer Hinsicht, auf dem Weg. Am äußersten Gipfel seiner menschlichen Seele schaut er Gott und hat Anteil an der Freude der ewigen Seligkeit, doch reicht die Herrlichkeit der Seligkeit nicht hinein in seine niedereren Vermögen; in Seele wie Leib ist er dem Leiden ausgesetzt, ist er «ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut» (Jes 53,3). ¹⁸ Nicht nur sein menschlicher Körper wächst, sondern auch seine menschliche Seele. Nach Lukas «nimmt die Weisheit» des Kindes Jesus «zu» (Lk 2,52), das heißt, er erschließt sich Wissen mittels des Abstrahierens der Ideen vom sinnlich Konkreten. ¹⁹ Zugleich ist das fleischgewordene Wort von seiner Empfängnis an und an jedem Punkt seines Lebens in der Lage, auf einer höheren Ebene menschlicher Erkenntnisfähigkeit, Anteil an der *beata scientia* zu erhalten, in welcher er den Vater schaut und das Werk der Erlösung, das zu erfüllen er gesandt wurde, vollkommen einzusehen vermag. ²⁰ Darüber hinaus besitzt Christus seit seiner Empfängnis einen freien menschlichen Willen und ist so an jedem Punkt seines menschlichen Lebens in der Lage, verdienstlich zu handeln. ²¹ Die außergewöhnlichen Vollkommenheiten verleihen den gewöhnlichen

Handlungen – etwa dem Gehorsam gegenüber Maria und Josef oder der handwerklichen – eine verfeinerte moralische Schönheit und eine unterweisende und heiligende Vollmacht. Der Christus des verborgenen Lebens ist unser göttliches Haupt,²² von dem in besonderer Weise Gnade in unsere Seelen fließt, um unser tägliches Leben und unsere tägliche Arbeit zu heiligen.

Vita laboris

Der Mann und die Frau, denen unser Heiland innerhalb der Heiligen Familie unterworfen war, waren einfache Arbeiter. Wie Thomas in einer Predigt, die Schrift zitierend, sagt, waren sie gerechte und ehrliche Menschen, die aber arm waren und denen es am Lebensnotwendigen mangelte, wie wir an der Krippe sehen können; wessen sie bedurften, das suchten sie sich durch regelmäßige Arbeit zu erwerben. Und Thomas fügt an, «Christus arbeitete mit ihnen».²³ Hier, am Punkt seines tiefsten Geheimnisses, belehrt uns Christus und erwirkt uns Gnade, um das entsprechende Stadium oder den entsprechenden Stand unseres Lebens zu heilen. Deshalb können wir aus Thomas' Worten folgern, dass die Handarbeit des göttlichen Erlösers während seiner verborgenen Jahre sowohl Lehrbeispiel wie Quelle der Heiligung ist. Mehr noch, seit die göttliche Person des Logos diese zu ihrem eigenen machte, sie mit menschlichem Verstehen und Liebe annahm, besitzt Arbeit, also alles mit den Händen Gewirkte, eine neue objektive Würde und eine erweiterte Kraft, unser geistliches Leben zu befruchten. Die Berufung zur Heiligkeit erfüllen wir nicht jenseits unserer täglichen Arbeit, sondern in ihr.

Vita religiosa

Der Katechismus sagt, dass Jesus während seines verborgenen Lebens die Gesetze und Riten der jüdischen Religion treu befolgte. Ebenso erklärt Thomas: «Christus hat in jeder Hinsicht nach den Vorschriften des Gesetzes gelebt».²⁴ Während seines Heranwachsens in Nazareth unterschied er sich in seiner religiösen Praxis nicht von der anderer jüdischer Jungen, erfüllte er alles, was an Relevantem vom alten Gesetz von jemand seines Alters erwartet wurde. Als er dann aber erwachsen geworden war und öffentlich zu wirken begann, «hatte er zu zeigen, dass er der Herr über das Gesetz war, und dass das Gesetz ihm unterstand [...]. Deshalb handelte er in manchen Dingen über dem Gesetz, etwa bei der Befolgung des Sabbatgebotes oder beim Berühren der Leprakranken».²⁵ An dieser Stelle wird die Differenz zwischen dem verborgenen Leben Jesu und seinem öffentlichen Wirken offensichtlich: einerseits in der Zurückhaltung in einer Gemeinschaft, die

nach dem alten Gesetz lebt, andererseits in Worten und Handlungen, welche das alte Gesetz erfüllen.

Vita oboedientiae

Unser Herr war Maria und Joseph «untertan» (vgl. Lk 2,51), das heißt, er war ihnen gehorsam. Thomas, den Vätern folgend, sieht Christus uns hier an unsere Pflicht erinnern, nicht nur den Eltern gehorsam zu sein, sondern auch all jenen, die auf die eine oder andere Weise *in loco parentis* handeln, besonders unseren «Vätern in Gott», den Bischöfen und Priestern. In *Catena aurea* zitiert Thomas Origenes, wenn er sagt: «Jesus, der Sohn Gottes, ist Joseph und Maria unterworfen, ich aber sollte dem Bischof unterworfen sein, der zu meinem Vater eingesetzt ist».²⁶ Aufgrund eigener Erfahrung wusste der Doctor angelicus, dass Familienbande unserem größeren Gehorsam gegenüber Gott manchmal im Wege stehen können.²⁷ Darum verlangt er in unserem Gehorsam zu unterscheiden: Gewiss müssen wir unseren Oberen nur in jenen Dingen gehorchen, die uns nicht von Gott wegführen. Deshalb sagt Petrus: «Man muss Gott mehr als den Menschen gehorchen» (Apg 5,29). Christus besaß diese Art der Unterscheidung. Er war Maria und Joseph «unterworfen» in den Dingen, die ihn nicht von Gott wegführten: «Wusstet ihr nicht», fragt er, «dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?» (Lk 2,49).

2. DAS VERBORGENE LEBEN JESU.

DIE MEDITATIONEN DES MARTYRERS VON TAMANRASSET

Jacques Maritain, ein geistlicher Sohn des Heiligen Thomas, beendete sein Leben im Habit eines Sohnes Charles de Foucaulds. Dieses historische Faktum allein könnte uns schon dazu führen, eine Harmonie zwischen der Spiritualität Bruder Charles und der Philosophie und Theologie des Bruders Thomas zu vermuten.²⁸ Um jedoch diesen Schluss ziehen zu können, sollte man sich nicht allein auf mehrdeutige historische Beweise verlassen. Die Schriften de Foucaulds selbst belegen die Formung seines Denkens durch die thomistische Tradition. Herangezogen werden könnte, zum Beispiel, *Retraite à Nazareth*, der unerlässliche Ausgangspunkt für jede Beschäftigung mit seinen geistlichen Schriften.²⁹ Die erste Meditation, die Gott zugeeignet ist, *Deus est unus et trinus*, beinhaltet eine unzweifelhaft thomistische Meditation über Sein und Nichts.

«Indem wir sehen, dass das Nichts weniger Wert hat als das Sein, ohne welches das Nichts existierte, während es nicht ist. Indem wir sehen, dass

alle sichtbaren Lebewesen zusammengesetzt sind aus Nichts und Sein, und dass die Seele, ja, dass alles, was außer dir ist, zusammengesetzt ist aus Nichts und Sein, müssen wir ein vollkommenes Wesen annehmen, das nur Sein und in dem kein Nichts ist, aus dem alles Sein kommt, herausfließt, sich ableitet, alles, was in der Natur erscheint.»

Und de Foucauld fährt fort, indem er ein Argument anführt, das eine große Nähe zum dritten der fünf Wege des Thomas besitzt, also dem Beweis von Kontingenzt und Notwendigkeit.

«Denn, wenn dieses vollkommene Wesen, dieses Wesen ohne Mischung mit dem Nichts nicht existierte, wäre dieses Nichts mehr wert als das Sein, und somit existierte nichts: es gäbe überhaupt nichts.

Aber es gibt etwas, also ist das Sein besser als das Nichts, also existiert das Sein: das Sein an sich, das Sein, wo das Nichts keinen Platz hat, weil es nicht aus Nichts und Sein zusammengesetzt ist, sondern es ganz Sein ist, es die Macht hat, andere Wesen zu schaffen [...]».³⁰

Bruder Charles fährt fort, indem er dieses «aus sich selbst heraus seiende Sein» in gut thomistischer Begrifflichkeit als *l'être par essence*³¹ versteht, als den Einen, dessen tiefstes Wesen es ist zu existieren, sich selbst substituierendes Sein zu sein.

Und auch in seiner Christologie offenbart Bruder Charles den Einfluss von Thomas auf ihn [...], um das Offenbarungsmysterium der gleichwesentlichen Trinität und des fleischgewordenen Wortes zu bewahren. In der Auseinandersetzung mit dem Gehorsam Christi, stellt er heraus, dass dieser Gehorsam vollkommen menschlich ist, dass es der Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater mit seinem menschlichen Willen ist, denn innerhalb der dreieinen Gottheit gibt es keinen Gehorsam einer Person gegenüber einer anderen:

«Nicht durch Gehorsam gegenüber dem Vater ist Gott Mensch geworden, weil gehorchen einen Vorgesetzten und einen Untergebenen voraussetzt, zumindest aber zwei Willen, der eine, der befiehlt, und der andere, der gehorcht. Hier aber gibt es nicht zwei Willen; der Vater und der Sohn haben nur einen Willen ...».³²

Verborgenheit: Das Charisma der Gemeinschaft

In seinen *Considérations sur les fêtes de l'année* zeigt Bruder Charles, dass es in jedem der liturgischen Feste, seien es Herren-, Marien- oder Heiligenfeste, etwas zu lernen und Gnadengaben daraus zu ziehen gibt. Beim Fest der Heiligen Martha etwa erkennt er im Empfang Christi bei der Kommu-

nion eine Nachahmung der Begrüßung Christi durch Martha in ihrem Haus.

«Festtag der Heiligen Martha, die ‹Jesus liebte›, gesegnet seiest Du. Lehre mich in der Wohnstatt meiner Seele, in der Heiligen Kommunion und immer, den zu empfangen, den du so oft und so gut in deinem Haus empfangen hast.»³³

Es war vor allem das Mysterium des verborgenen Lebens des Herrn in Nazareth, an welches das Fest der Heiligen Familie erinnert, an das Bruder Charles den Hauptteil seiner Seelenkraft hingab. Er glaubte, dass Gott ihn und die ihm nachfolgenden Brüder dazu berufen hat, «unserem Herrn Jesus in seinem verborgenen Leben in Nazareth möglichst vollkommen nachzufolgen». ³⁴ Die erste Skizzierung dieser Vision findet sich in einem Brief an Abbé Huvelin, geschrieben 1893, als er noch Trappist im Kloster Notre-Dame-du-Sacré-Coeur in Syrien war. Er spricht dort von seinem Verlangen, sich selbst an die Armut, Demut und die Handarbeit, an das ganze Leben der Heiligen Familie anzugleichen.³⁵ Im Juni 1900, während eines Aufenthaltes in Nazareth, schreibt er:

«Ja, ich muss nach einer Niederlassung in Galiläa fragen, wenn Gott mir die Mittel und Wege gibt, einer kleinen Bruderschaft, die in der Nachahmung des verborgenen Lebens Jesu in Armut, Besinnung, Arbeit, aber genauso auch in ständiger Verehrung des allerheiligsten Sakramentes lebt; denn wenn Gott durch die Nachahmung des verborgenen Lebens Jesu verherrlicht wird, dann wird er noch mehr verherrlicht, wenn mehrere Menschen dieses nachahmen.»³⁶

Diese frühen Bestrebungen finden ihren juristischen Ausdruck in den späteren *Konstitutionen* der Kleinen Brüder vom heiligsten Herzen Jesu. Die Berufung der Brüder ist die «Nachahmung des verborgenen Lebens, das unser Herr Jesus Christus für 30 Jahre in Nazareth führte, ständige Verehrung des Tag und Nacht ausgesetzten allerheiligsten Sakramentes und das Leben in den Ländern der Ungläubigen». Nachahmung Jesu in Nazareth bedeutet Armut und Arbeit mit den eigenen Händen mitten unter den Muslimen Nordafrikas. Die Brüder sind gehalten, keine Geschenke, Messstipendien oder Mietzahlungen anzunehmen. «Gebäude, Möbel, Essen, Trinken, Kleider haben von großer Armut» zu sein.³⁷ Einfachheit der liturgischen Ausstattung ist unerlässlich, «um die Armut und Einfachheit des göttlichen Zuhauses in Nazareth aufrechtzuerhalten und um das Eindringen des weltlichen Geistes abzuhalten». ³⁸ Das Leinen und die Kleidung für die Liturgie müssen aus Hochachtung vor der Gegenwart des Gottmenschen im heiligen Sakrament makellos sauber und in gutem Zustand gehalten werden.

«Wir müssen uns immer vor Augen halten, dass wir im Haus von Nazareth sind, und dass wir unsere Kapelle und unsere Sakristei so erhalten müssen, wie die Heilige Jungfrau das Zimmer unseres Herrn Jesu: im gleichen Geist der Armut, jener Armut die unser Herr, ohne sie nur ein einziges Mal abzustreifen, mit solch großem Eifer von der Krippe bis zum Kreuz übte, mit der gleichen liebenden Aufmerksamkeit für Reinlichkeit und Ordnung, bei der wir uns als Vorbild die liebevolle Mutter nehmen und sie um ihren Geist, welcher der Geist ihres Sohnes ist, bitten, sie bitten, uns zu führen und uns zu helfen, sein Haus zu erhalten, wie sie es erhielt; und vor allem, ihn immerfort so zu lieben und zu verehren, wie sie es so gut getan, ihn, der in seiner Güte sich selbst in der heiligen Hostie immerzu unseren Augen so aussetzt, wie er sich den Seinen unter dem Dach von Nazareth aussetzte».³⁹

Verborgenheit und Offenbarung

In seinem verborgenen Leben lehrt das ewige Wort die Menschen, ohne sich dabei zu äußern. In Nazareth gibt es keine Reden oder Gleichnisse, sondern allein die Botschaft, die in der geübten Tugend und der erfüllten Pflicht liegt:

«Während dieser dreißig Jahre [sagt der Herr] höre ich nicht auf, euch zu unterweisen: nicht durch Worte, sondern durch mein Schweigen und mein Beispiel.

Was lehre ich euch? Ich lehre euch zunächst, wie man den Menschen Gutes tun kann, viel Gutes, unendlich viel Gutes, Gutes im göttlichen Sinn, ohne Worte, ohne Zeremonie, ohne Lärm, in der *Stille*. Ich gebe euch das Gute Beispiel ...».⁴⁰

Und was ist das gute Beispiel? Was sind die Tugenden, die in dem heiligen Haus in Nazareth aufscheinen?

«Das der Frömmigkeit, die Pflichten Gott gegenüber mit Freude zu erfüllen; der Güte allen Menschen gegenüber, die uns umgeben; die häuslichen Pflichten heiligmäßig zu verrichten; das Beispiel der Armut, der Niedrigkeit, der Sammlung, der Zurückgezogenheit, der Dunkelheit eines Lebens, das in Gott geborgen ist; ein Leben des Gebetes, der Buße, der Zurückgezogenheit, des Verlierens und in Gott Versinkens ...

Ich lehre Euch, wie man von der Hände Arbeit lebt, um für niemand eine Last zu sein, und etwas zu haben, um es den Armen zu geben. Ich gebe euch diese Art von Leben als eine unvergleichliche Schönheit, die nirgendwo anders als bei den Arbeitern im Weinberg Gottes und in meiner Nachfolge zu finden ist».⁴¹

Während seines verborgenen Lebens, und überhaupt während seiner irdischen Reise, die mit seiner Empfängnis begann, erfreute sich der mensch-

gewordene Sohn in der Spitze seines Intellekts der seligen Schau Gottes. Diese bereits erwähnte Lehre des heiligen Thomas ist von zentraler Bedeutung für die Theologie des verborgenen Lebens bei Bruder Charles. Er ist beeindruckt von der Tatsache, dass aufgrund der *beata scientia* Jesus als Mensch und auf Erden in der Lage war, auf ihn selbst und auf jeden Menschen zu schauen und im Sehen zu lieben. Sich in der Eucharistie kleinschmendend sieht uns der gleiche, jetzt verherrlichte Jesus und umschließt uns mit seiner Liebe:

«O Heilige Jungfrau, o Heiliger Joseph, stellt mich mit Euch jeden Moment meines Lebens zu Füßen Jesu, so oft wie nur möglich zu Füßen des heiligen Sakramentes, und wenn es sein Wille sein sollte, dass ich vom Altar entfernt sein sollte, gewährt mir, dass er dennoch immer auf mich schaut, gewährt mir das Bleiben in seiner heiligen Gegenwart. Er sah mich in jedem Moment seines Lebens, in seiner Wiege in Nazareth, in seinem öffentlichen Wirken, an seinem Kreuz ... Da er mich sah, gewährt mir treu mit ihm zu gehen als ihn zutiefst liebender und treuer kleiner Bruder ... Da er mich sah, gewährt, dass er mich sehen kann, wie ich ihn so gut als möglich tröste.»⁴²

So wie auf Erden der Gottmensch das Königreich des Himmels in der seligen Schau sah, so sollen die Kleinen Brüder, obgleich in der Dunkelheit des Glaubens, ihre Gedanken auf die Dinge des Himmels ausrichten. Sie sind gerufen in dieser Welt zu leben, «als ob [sie] nicht von dieser Welt wären, ohne Sorge vor äußeren Dingen, nur mit einer Sache beschäftigt, unseren himmlischen Vater zu betrachten und zu lieben und seinen Willen zu tun».⁴³ In Nazareth offenbarte Jesus den Vater und seine Liebe durch den stillen Ausdruck des guten Beispiels, und so sollen die Kleinen Brüder von Jesus durch ihre Annahme der Armut um der Liebe Christi willen auf ähnliche Weise das Evangelium unter den Muslims verkünden.

«Wenn wir die Muslime zu Gott bringen wollen, sollen wir ihre Wertschätzung dadurch gewinnen, dass wir uns in den Dingen auszeichnen, die sie wertschätzen? Ich denke an Dinge wie Wagemut, Reitkunst, Schießkunst, Großzügigkeit, die nur wenig großspurig ist. Oder sollten wir stattdessen das Evangelium in seiner Demut und Armut praktizieren, zu Fuß und ohne Gepäck reisen, mit unseren Händen arbeiten, wie Jesus es in Nazareth tat, in Armut leben als ein einfacher Arbeiter?»⁴⁴

In der Haltung Bruder Charles' gegenüber dem Islam ist keine Spur von Indifferenz oder Synkretismus. Er möchte die Muslime dazu bewegen, den wahren Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu dienen. Er ist entschlossen, das Evangelium «von den Dächern zu verkünden». Aber die Mittel, mit

denen er durch Gottes Hilfe hofft, sein Ziel zu erreichen, sind die bescheidenen Instrumente der Offenbarung, die der Gottmensch in Nazareth schon gebrauchte: «durch [sein] Gewand, [seinen] Beruf und [sein] Leben [wird er] Christus bekennen».⁴⁵

Verborgenheit und Demut

In seinem verborgenen Leben, in seiner Kindheit wie in seiner Passion bevorzugt der Gottmensch den «letzten Platz».⁴⁶ Der Erste soll der Letzte und der Letzte der Erste sein – ja, in der Inkarnation wird der absolut Erste von allem, das *Primum ens*, der Niedrigste und Letzte aller Menschen: «Er ist geboren, er hat gelebt, er ist in den tiefsten Niedrigkeiten und in äußerster Schande gestorben. Ein für allemal hat er den letzten Platz eingenommen, so dass niemals jemand niedriger als er sein konnte».⁴⁷ Den letzten Platz aber nahm er ein, um uns in der einen großen Lehre zu unterrichten, dass «Ehre und Wertschätzung der Menschen nichts sind, keinen Wert haben, dass jene, welche die niedrigsten Stellungen einnehmen, nicht zu verachten sind; dass die Ärmsten, die Niedrigsten sich nicht über ihre Niedrigkeit betrüben müssen. Sie sind Gott nahe, dem König der Könige dieser Welt».⁴⁸ Diese Überlegungen führen Bruder Charles schließlich zum Entschluss, «[sein] Leben derart einzurichten, dass [er] der Niedrigste ist, der am meisten Verachtetste der Menschen, um es mit meinem Gebieter, meinem Herrn, meinem Bruder, meinem Gemahl verbringen zu können, der die Niedrigkeit des Volkes und die Schande der Erde, ein Wurm und kein Mensch gewesen ist».⁴⁹

Die einfache Verborgenheit von Nazareth nimmt die einfache Verborgenheit in der Eucharistie vorweg. Diese Wahrheit hebt das Teilen des verborgenen Lebens durch Bruder Charles aus der moralischen auch in die physisch-leibliche Ordnung. Er sucht nicht Angleichung an ein Ideal oder eine Person der Erinnerung, sondern an eine lebende Person, die wirklich und wesentlich gegenwärtig ist – in Leib, Blut, Seele und Gottheit – unter den eucharistischen Gestalten. Vor der Monstranz kniend ist Bruder Charles Jesus so nahe wie Maria und Joseph es in Nazareth waren.

«Wie nah du bist, mein Gott! Mein Retter, mein Jesus, mein Bruder, mein Gemahl, mein Geliebter! Du warst der Heiligen Jungfrau neun Monate lang, in denen sie dich unter dem Herzen trug, nicht näher als du mir bist, wenn du in der Kommunion auf meine Zunge kommst!

Du warst der Heiligen Jungfrau und dem Heiligen Joseph im Stall von Bethlehem, in dem Haus in Nazareth, auf der Flucht nach Ägypten, alle Augenblicke dieses göttlichen Familienlebens nicht näher, als du mir in diesem Augenblick bist, und so oft in diesem Tabernakel!»⁵⁰

Verborgenheit und Gehorsam

«Dann kehrte er mit ihnen nach Nazareth zurück und war ihnen gehorsam» (Lk 2,51). Bruder Charles ist beeindruckt von dem Verb «*descendit*», wie die Vulgata «zurückkehren» übersetzt. In einem Abschnitt voller Reminiscenzen an die *École française* des 17. Jahrhunderts setzt er sich mit den verschiedenen Bedeutungen auseinander, die in dem «Hinuntergehen» des Sohnes Gottes liegen, und sieht in dem Abstieg von Jerusalem nach Nazareth eine Verlängerung seines Niederstiegs vom Himmel zur Erde und eine Vorwegnahme seines äußersten Niederstiegs auf Golgotha und in die Unterwelt.

«Du *stiegst hinunter* ... Ja, Du bist immer hinunter gestiegen, du stiegst herunter vom Himmel, um Mensch zu werden, stiegst hinunter auf den Platz des Letzten unter den Menschen, den Platz eines armen Arbeiters, stiegst hinunter auf die niedrigste Stufe unter den Ärmsten der Arbeiter als in einer Krippe, in einem Stalle Geborener. Und noch wenn du predigst, steigst du hinunter, denn du willst nicht einmal die vage Wertschätzung annehmen, die mit dem armen Arbeiter verbunden ist, der unbekannt in seinem Dorf lebt. Von dem Tag an, an dem du beginnst zu predigen, wirst du verleumdet, zurückgesetzt, verlierst dein Ansehen, wirst als Hochstapler angesehen». ⁵¹

Mit Maria und Joseph geht Jesus nach Nazareth hinunter, das schon geographisch tief liegt und gering in seiner politischen Macht ist; und an diesem unbedeutenden Ort steigt er – in moralischen Sinn – noch tiefer hinab, indem er Maria und Joseph gehorcht. [...] Bruder Charles versteht den Gehorsam des Herrn gegenüber seiner jungfräulichen Mutter und seinem Ziehvater von seinem Gehorsam gegenüber seinem himmlischen Vater her. Sein Gehorsam gegenüber Gott dem Vater dauert von «[seiner] Empfängnis bis zu [seinem] Tod, ist Gehorsam in jedem Moment, der sein ganzes Wesen, all [seine] Handlungen, [seine] Gedanken, [seine] Worte, [seine] Taten umschließt». ⁵² Sein Gehorsam gegenüber seinen Eltern ist «Unterordnung voller Achtung, Zärtlichkeit, eine Unterordnung in Liebe, Respekt, Bereitschaft zu dienen, zu trösten, Hilfe zu bringen, und doch unvergleichlich mit dem vorhergehenden Gehorsam». [...]

«Du gehorchst Gott in allen Dingen, du gehorchst deinen Eltern nur insoweit, dass, was sie dir befehlen oder um was sie dich bitten ..., dem Willen deines Vaters gemäß war. Wenn es dem nicht entsprochen hätte, würdest du nicht gezögert haben, «Gott mehr zu gehorchen als den Menschen», so wie du es getan hast, als du in Jerusalem bliebst und deine Eltern verließest, die dich drei Tage lang suchten, während du «das Werk deines Vaters» tatest. Das ist der Gehorsam, den wir unseren Eltern, unseren

Oberen, all jenen, die entweder als Geistliche oder Laien das Recht haben, uns Befehle zu erteilen, ohne dabei die Macht erhalten zu haben, uns mit letzter Sicherheit deinen Willen für uns bekannt zu machen ... Mein Gott, lehre mich mit dir jeden Tag meines Lebens immer mehr *hinunterzusteigen*, du, der aus deiner unendlichen, deiner unvergleichlichen Gottheit herniederstiegst, um mich in dein Nazareth zu führen. Erlaube mir dort, dein Leben zu führen, in deinem Zuhause, als dein liebender, dankbarer und treuer kleiner Bruder».⁵³

Schluss: Verborgene mit Jesus, Maria und Joseph

Die sogenannte «systematische» Theologie von heute würdigt die geschichtlichen *mysteria vitae Iesu*, insbesondere das verborgene Leben in Nazareth kaum eines Blickes. Die Heiligen allerdings haben, wie immer, ein intakteres Gespür als die Professoren. Unter der Führung des Heiligen Geistes eröffnen sie der Theologie Perspektiven, die der akademische Betrieb nicht vermutete. Charles de Foucauld ist dafür ein gutes Beispiel. Er folgte Jesus in die Wüste genau in dem Augenblick, als die Moderne die Schrift in lauter Einzelteile zerlegte, und heute, im Moment einer noch wirkmächtigeren Postmoderne, scheinen seine Schriften wie ein Leuchtfeuer über das Ödland des Skeptizismus. Ja, es gibt eine Theologie des verborgenen Lebens, und wir können sie, wie Bruder Charles, zu Füßen Mariens lernen.

«Allerheiligste Jungfrau, Mutter der Heiligen Familie, dir gebe ich mich ganz hin. Erlaube mir, das Leben der Heiligen Familie in Nazareth zu leben. Erlaube mir, dein geliebtes Kind, das geliebte Kind des Heiligen Joseph zu sein, der wahrhaftige kleine Bruder unseres Herrn Jesus».⁵⁴

ANMERKUNGEN

¹ Einen historischen Überblick über katholische Frömmigkeitsformen zum verborgenen Leben, vgl. A. Boland, *Vie cachée*, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 16 (1994), 623–636.

² Vgl. Thomas v. Aquin, *STh I*, q.1, a.2.

³ Lukas berichtet noch das meiste über das verborgene Leben. Er berichtet uns, dass nach der Darstellung Jesu im Tempel, die Heilige Familie «nach Galiläa in ihre Stadt Nazareth» zurückkehrten (Lk 2,29 par. Mt 2,23). Das einzige Vorkommenis dieser Jahre, das von den Evangelisten festgehalten wurde, ist das Auffinden des heiligen Kindes im Tempel (vgl. Lk 2,41–52). An zwei Stellen unterstreicht der Evangelist Jesu Wachstum und Entwicklung: «Das Kind wuchs heran und wurde kräftig; Gott erfüllte es mit Weisheit, und seine Gnade ruhte auf ihm. [...] Jesus aber wuchs heran und seine Weisheit nahm zu und er fand Gefallen bei Gott und den Menschen» (Lk 2, 40.52). Einfühlsam

deutet er auch den genauso kontemplativen wie praktisch-aktiven Ort Mariens im verborgenen Leben an: «Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen» (Lk 2,51). An anderer Stelle erfahren wir, dass Jesus, wie sein Ziehvater, als Zimmermann arbeitete (vgl. Mk 6,3). Das Erstaunen der Nazarener über die Predigt und seine wunderbaren Taten weist darauf hin, dass die verborgenen Jahre eine Zeit unspektakulären Lebens und Arbeitens waren (vgl. Mk 6,2).

⁴ «Das ganze Leben Jesu – seine Worte und Taten, sein Schweigen und seine Leiden, seine Art zu sein und zu sprechen – ist *Offenbarung* des Vaters» (KKK, Nr. 516).

⁵ «Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung» (Das Zweite Vatikanische Konzil, *Gaudium et spes*. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 22). Über die Bedeutsamkeit dieses Textes in der Lehre Johannes Pauls II. vgl. mein Buch, *Christ is the Answer: The Christ-Centred Teaching of Pope John Paul II*, Edinburgh 1995, 75–89.

⁶ Siehe dazu Françoise-Marie Lethel OCD, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance: La théologie des saints*, Venasque 1989. Bei der Diskussion der Wirkungen des Heiligen Geistes zitiert Thomas einige male Dionysius Areopagita: «Hierotheus ist weise geworden, indem er die göttlichen Dinge nicht nur studierend erlernte, sondern leidend erlebte» (STh I q.1, a.6, ad.3; vgl. auch II-II q.45, a.3; Übersetzung nach: DThA 1 [1933], 19).

⁷ Als Einflüsse auf die Spiritualität Charles de Foucauld erwähnt A. Boland: Bernhard v. Clairvaux, die Autoren der *École française*, die großen Karmeliten, Abt Huvelin und Matthias Scheeben. Vgl. *Vie cachée*, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 16 (1994), 624.

⁸ Columba Marmion war vor seinem Eintritt in die Abtei Maredsous in Belgien 1886 einige Jahre Priester der Erdiözese Dublin, in seinem Heimatland Irland. Nach zehn Jahren als Prior und Theologieprofessor in der Abtei Mont-César in Louvain wurde er 1909 zum Abt von Maredsous gewählt. Die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu findet sich in: *Colomba Marmion OSB, Christus in seinen Geheimnissen*, Paderborn 1931. Bevor er dort Mysterien im Einzelnen darstellt, legt der heilige Abt grundsätzlich dar, wie «die Geheimnisse Christi unsere Geheimnisse» sind (ebd., 3–18) und «wie wir uns die Frucht der Geheimnisse Christi aneignen» können (ebd., 19–31). Eine Biographie bietet Raymond Thibaut, *Columba Marmion. Ein Meister des Lebens in Christo*. Aus dem Franz. übertragen von Ignatius Rollenmüller, Ettal 1954.

⁹ KKK 531.

¹⁰ KKK 531.

¹¹ KKK 532.

¹² Vgl. Thomas, STh III q.40, a.1.

¹³ Vgl. ebd. a.2.

¹⁴ Vgl. ebd. q. 43, a.3 resp.

¹⁵ «Himmel im Alltag» (*Heaven in ordinarie*) ist einer der Titel des Gebetes in dem gleichnamigen Gedicht von George Herbert (1593–1633). Vgl. *The English Poems of George Herbert*, hg. v. C.A. Patrides, London 1974, 71.

¹⁶ Thomas von Aquin, STh III q. 7–12.

¹⁷ Ebd. q.14 a.1 (Übersetzung nach: DThA 25 [1934], 323).

¹⁸ Ebd. q.15, a.10; De veritate q.10 a.11, ad3.

¹⁹ Ebd. q.12 a.2.

²⁰ Ebd. q.9 a.3; q.10 passim; q.34, a.4.

²¹ Ebd. q.34 aa. 2 u. 3.

²² Ebd. q.8 «Die Gnade Christi als des Hauptes der Kirche».

²³ Vgl. Thomas v. Aquin, *Sermo* 1, pars 3.

²⁴ Ders., STh III q.40 a.4. (Übersetzung nach: DThA 27 [1935], 151).

²⁵ Ders., 4 Sent. d.1 q.2, a.2, ad 1.

²⁶ Vgl. ders., *Catena aurea* in Lucam, cap.2, lect 14.

²⁷ Vgl. Bernard Guis Beitrag zu den Bemühungen der Brüder des Thomas, ihm seinen dominikanischen Habit auszuziehen. Vgl. *The life of St. Thomas Aquinas. Biographical Documents*. Translated and edited with an introduction by Kenelm Foster OP, London–Baltimore 1959, 28f.

²⁸ Die Synthese von Thomas und Charles liegt in den von Maritain gehaltenen Tagungen der Kleinen Brüder in Toulouse vor. Siehe dazu zum Beispiel: *Le tenant-lieu de théologie chez le simples*, in: Jaques u. Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*. Bd. 13, Freiburg/Schweiz 1992, 871–930.

²⁹ Das ist die Position des Postulators des Prozesses von Bruder Charles, Maurice Bouvier. In seiner Einleitung zu *La dernière place* schreibt er: «Aufgrund der Bedeutung dieser Einkehrtage in Nazareth innerhalb seiner religiösen Entwicklung und geistlicher Lehre [...] zögern wir nicht, jedem, der sich mit dem geistlichen Schrifttum Charles de Foucaulds auseinandersetzen möchte, zu raten, die folgenden Seiten zum lesen». Vgl. Charles de Foucauld, *La dernière place*. *Retraite à Nazareth* (1897), Paris 2002, 24 [Deutsche Ausgabe: Immer am letzten Platz. Notizen aus den Einkehrtagen in Nazareth (5.–15. November 1897), München–Zürich–Wien 1975. Die im Folgenden angeführten Zitate aus *La dernière place* sind hieraus entnommen; Anm. des Übers.].

³⁰ Charles de Foucauld, *La dernière place*, 48f; ders., Immer am letzten Platz, 33.

³¹ Ders., *La dernière place*, 49; ders., Immer am letzten Platz, 33. Vgl. dazu auch Thomas v. Aquin, *Summa contra Gentiles*, lib. 2, c. 15: «Gott [...] ist aufgrund seines Wesens seiend, da er das Sein selbst ist. Alles andere Sein aber ist Seiendes durch Teilhabe» (Übersetzung nach: Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*. Hg. u. übers. v. Karl Albert – Paulus Engenhardt. Bd. 2. Buch 2, Darmstadt 1982 [Texte zur Forschung 16] 33).

³² Charles de Foucauld, *La dernière place*, 58f; ders., Immer am letzten Platz, 48f.

³³ Ders., *Considérations sur les fêtes de l'année*, Paris 1987, 497.

³⁴ Vgl. Entscheidung von Nazareth, am 26. April 1900, am Fest Unserer Frau vom Guten Rat, in: ders.: *Crier l'Évangile*. *Retraites en Terre Sainte*, Paris 1974, 133 (Übersetzung nach: *Das Evangelium – mein Leben*, München–Zürich–Wien 1976, 112).

³⁵ Père de Foucauld – Abbé Huvelin. *Correspondance inédite*. Hg. von J.-F. Six, Tournai 1957, 30f (eine deutsche Übersetzung liegt unter dem Titel «Charles de Foucauld – Abbé Huvelin. Briefwechsel» [Salzburg 1961] vor).

³⁶ Ebd. 170f.

³⁷ Charles de Foucauld, *Règlement et directoire*, Paris 1995, 104.

³⁸ Ebd. 284.

³⁹ Ebd. 285.

⁴⁰ Ders., *Crier l'Évangile*, 29f; *Das Evangelium – mein Leben*, 23.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ders., *Considérations sur les fêtes de l'année*, 97f.

⁴³ Ders., *La dernière place*, 62; Immer am letzten Platz, 52.

⁴⁴ Ders., *Carnet de Beni Abbes 1901–1905*, Paris 1993, 69.

⁴⁵ Vgl. Ders., *Crier l'Évangile*, 135; *Das Evangelium – mein Leben*, 115.

⁴⁶ Diese Wendung scheint ursprünglich von Abbé Huvelin zu stammen. Vgl. Charles de Foucauld, *La dernière place*, 61 (Anm.); ders., Immer am letzten Platz, 52 (Anm. 32).

⁴⁷ Charles de Foucauld, *La dernière place*, 61; Immer am letzten Platz, 51f.

⁴⁸ Ders., *La dernière place*, 61f; Immer am letzten Platz, 52.

⁴⁹ Ders., *La dernière place*, 63; Immer am letzten Platz, 54.

⁵⁰ Ders., *La dernière place*, 91; Immer am letzten Platz, 87.

⁵¹ Charles de Foucauld, *La bonté de Dieu*. *Méditations sur les saints Évangiles*. Bd. 1, Paris 1996, 221.

⁵² Charles de Foucauld, *La bonté de Dieu*, 222.

⁵³ Ders., *La bonté de Dieu*, 223.

⁵⁴ Eine Notiz zum Fest Mariä Himmelfahrt von 1905, in: Charles de Foucauld, *Carnets de Taman-rasset 1905–1916*, Paris 1986, 49.

HEINRICH PFEIFFER · ROM

DAS VERBORGENE LEBEN JESU IN ÄGYPTEN UND IN NAZARETH IM SPIEGEL DER KUNST

Weder in der frühchristlichen Kunst, noch in der der Ikonen, noch in der des westlichen Mittelalters, finden sich Darstellungen des verborgenen Lebens Jesu in Nazareth. Überhaupt ist dieses Thema sehr selten in der Kunst behandelt worden. Wenn das verborgene Leben Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten von Malern oder Bildhauern wiedergegeben worden ist, dann haben sie eher an den Aufenthalt der hl. Familie in Ägypten gedacht als an Nazareth.

Der Ort Nazareth selbst und die Kirche über der Verkündigungsgrotte, die noch in vorbyzantinischem Stil im 5. Jahrhundert erbaut worden ist, ist bis zur Zeit der Kreuzfahrer vernachlässigt geblieben und kaum von den bekannten spätantiken Pilgern eines Besuches gewürdigt worden. Erst die Ritter der Kreuzzüge haben sich um das dortige Heiligtum der Grotte des Marienhauses bemüht, das wohl vor dem 5. Jahrhundert den seit dem ersten Konzil von Nicäa (325) nicht mehr zur Großkirche gehörenden Judenchristen gehört hat. Die lateinischen Kreuzritter hatten vor, eine größere Kirche dort zu bauen, wie der Fund von mehreren figürlich skulptierten Kapitellen dieser Zeit erhellt. Bevor die lateinischen Christen ihre Absicht gänzlich ins Werk umsetzen konnten, wurden sie wieder vertrieben¹.

Erst zur Renaissancezeit wird das Thema anfänglich behandelt, und zwar in den Darstellungen der hl. Familie. Bevorzugt wird die Zeit der Kindheit Jesu. Das Thema, das sich schon ganz vereinzelt bei einem Nachfolger des Ambrogio Lorenzetti findet, wird vor allem in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entwickelt². Das verborgene Leben Jesu in Nazareth nach der Rückkehr des Zwölfjährigen von dem Disput mit den Lehrern im Tempel ist hauptsächlich in Spanien im 17. und in Mexiko im 17. und 18., außerhalb der spanischen Sphäre in Europa – nehmen wir einmal die vielen Wiedergaben des Todes des Joseph aus – erst im 19. und frühen 20. Jahrhundert in die bildende Kunst eingeführt worden, wobei die letzteren Kunstwerke kaum eine höhere Qualität für sich beanspruchen können.

HEINRICH PFEIFFER, geb. 1939 in Tübingen, Studium der Kunstgeschichte, Klass. Archäologie, Geschichte und Romanistik; Eintritt in die SJ 1963. Studium der Theologie. Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom.

Ob die vielen Wiedergaben, die die hl. Familie mit dem noch ganz jungen Jesuskind zeigen, schon das verborgene Leben in Nazareth spiegeln oder doch eher noch in Bethlehem oder in Ägypten beheimatet sind, ist nicht ganz sicher auszumachen. Das gilt vor allem für einige Madonnen-darstellungen des Raffael, bei denen sich die Figur des Josef hinzugefügt findet. Bei den Bildern, in denen die hl. Elisabeth zusammen mit dem Johannesknaben der hl. Familie begegnen, ist wohl an eine Begegnung der Verwandten während der Flucht nach Ägypten gedacht. Derartige Erzählungen finden sich schon in den apokryphen Kindheitsevangelien.

Die hl. Familie in ihrem Haus: Die ersten Darstellungen

Mit einer Komposition aber rückt auch bei Raffael das Thema Nazareth in den Mittelpunkt: mit der Madonna von Loreto. Das für den ursprünglichen Bestimmungsort, nämlich Santa Maria in Popolo in Rom gemalte und dort fast ein Jahrhundert lang verehrte Tafelbild wird heute im Musée Condé in Chantilly aufbewahrt. Kaum ein anderes Werk des Künstlers aus Urbino hat so viele Repliken und Kopien gefunden. Es sind knapp hundert an der Zahl bekannt geworden³.

Lange war man der Meinung, die Madonna von Loreto habe nichts mit dem berühmten Wallfahrtsort in den Marken, jener Provinz Italiens zu tun, in der das Marienhaus aus Nazareth als kostbarste Architektureliquie verehrt wird. Da aber das Bild das Jesuskind auf einem großen Brautbett wiedergibt und das Haus von Loreto in einer päpstlichen Bulle des Jahres 1507 auch Thalamus genannt wird, dürften an dem Bezug des Raffaelbildes zum Heiligtum, das Papst Julius II. nachweislich besonders verehrt hat, keine Zweifel mehr bestehen⁴.

Hauptsächlich aber finden wir das Thema der hl. Familie mit dem noch nicht zwölfjährigen Jesuskind, wie schon gesagt, in der nordniederländischen Kunst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ausgeprägt. Zwar ist gerade von diesem Kunstbestand viel durch die reformierten Bilderstürmer verloren gegangen, doch haben sich noch einzelne Reliefs und vor allem Miniaturen in den Stundenbüchern erhalten. Ein derartiges Schnitzwerk, das um 1470 entstanden ist, wird heute im Erzbischöflichen Museum in Utrecht gezeigt⁵.

Das Relief, in Form einer Dreieckskomposition, zeigt Maria auf einem erhöhten Sitz in einem Buche lesend. Vor ihr, zu ihrer Rechten das Jesuskind, zu ihrer Linken der hl. Josef, halten beide eine Messschnur über einen Balken gespannt. Ganz im Vordergrund steht ein Korb mit allerlei Zimmermannsgerät. Das Kind mit dem Gesicht im Halbprofil ist etwa im Alter von fünf Jahren gegeben, Josef in Profilansicht als älterer Mann mit Bart.

Von besonderer Schönheit ist eine kleine Miniatur im etwa dreißig Jahre früher entstandenen Stundenbuch der Katherina von Cleve. Über dem Beginn der Mittagshore, der Sext der Samstagsgebete unserer lieben Frau, hat der Miniaturist ein kleines Bild eingefügt, das die hl. Familie in ihrem Heim wiedergibt. Das wohl in Utrecht von einem einheimischen, anonymen Meister illuminierte Stundenbuch befindet sich heute in der Pierpont Morgan Library in New York⁶. Die Miniatur zielt die Seite 149. Das alltägliche Leben der hl. Familie wird in dieser Miniatur und ihrer sorgfältigen Ausführung zur feinsten Kostbarkeit.

Wie der Innenraum perspektivisch gestuft ist und so unterschiedlichen Platz Maria, dem Jesuskind und Josef bietet und gleichzeitig erfüllt ist mit Wandschränken und allerlei Arbeitsgerät, ist meisterhaft fein ausgeführt. Maria sitzt links auf der Weberbank und hat das Schiffchen in der Hand zwischen den Fäden eines Webstuhles, der bildparallel vor ihr steht. Joseph gebraucht eine Axt, einen Balken zu glätten, und das Jesuskind ist dabei, die ersten Schritte in einem mit Rädchen versehenen Laufgestell zu machen. Maria und Jesus zeichnen der goldene Nimbus aus, der Joseph noch fehlt. Dafür hat er eine turbanartige rote Mütze auf dem Kopf, die, farblich gut abgewogen, mit seinen grünen Beinkleidern kontrastiert. Das vom Jesuskind sich zu Maria schwingende Schriftband sagt in gotischer Schrift auf lateinisch: «Ich bin dein Trost».

«Es tröstete also das Söhnchen [die Mutter in Ägypten] mit Worten und mit Taten, so gut es konnte...» lesen wir in den einst Bonaventura zugeschriebenen *Meditationes Vitae Christi*, einem Betrachtungsbuch, das wohl kurz nach dem Jahre 1300 von einem anonym gebliebenen Franziskaner verfasst worden ist⁷. Somit können wir nicht nur eindeutig sagen, dass diese *Meditationes* die Inspirationsquelle der beiden zuvor besprochenen nordniederländischen Werke gewesen ist, sondern, daß es sich bei den Szenen mit dem noch im zarten Alter gezeigten kleinen Jesuskind nicht um Nazareth, sondern, wie in den *Meditationes* beschrieben, um den Aufenthalt an einem Ort in Ägypten des Namens Hermopolis handelt, wohin die hl. Familie geflohen war und wo sie ein Häuschen gemietet hatte. All diese Nachrichten sind der Schrift des Franziskaners zu entnehmen und auch das Alter des Jesuskindes, das mit etwa fünf Jahren angegeben wird. Dieses Alter entspricht dem des Kindes auf dem Relief im Erzbischöflichen Museum von Utrecht. In einer anderen Version des Textes wird ausdrücklich gesagt, dass Maria mit Nähen, Spinnen und Weben zum Lebensunterhalt der Familie beigetragen hat, wie dieses Mitarbeiten zum Unterhalt der Familie die Miniatur mit der Gottesmutter am Webstuhl wiedergibt. Joseph wird als alter Mann bezeichnet, der sich als Zimmermann betätigte. Als das Jesuskind sieben Jahre alt war, sei die Familie nach Nazareth zurückgekehrt.

Flämische Kupferstiche

Wenn wir nun spätere Darstellungen der hl. Familie, die auf die Stadt Nazareth bezogen sind, suchen, finden wir ein Detail der Wiedergabe des zwölfjährigen Jesus im Tempel unter den Kupferstichen der vom Jesuiten Jeronimo Nadal 1593/4 zusammen mit dem Kommentarteil *Adnotationes et Meditationes* herausgegebenen *Evangelicae Historiae Imagines*, das die Heimkehr von Maria, Joseph und Jesus nach Nazareth zusammen mit der entsprechenden lateinischen Erklärung dem Betrachter vor den Blick stellt⁸. Rechts im Mittelgrund der Bildtafel sieht man durch einen Torbogen hindurch die kleinen Figuren von Maria und Josef mit dem Jesuskind in ihrer Mitte, wie sie der Stadt Nazareth zustreben, die ganz oben im Hintergrund in weiter Ferne gezeichnet ist. Ein interessantes Detail: Maria hat einen kreisförmigen Nimbus, Jesus ein Leuchten um seinen Kopf, während Josef des Heiligenscheins noch entbehrt. Die beigegegebene lateinische Erklärung sagt: «sie kehren nach Nazareth zurück, und er war ihnen untertan».

Eine kleine, gestochene Bilderserie zur Kindheit Jesu von, zusammen mit dem Titelblatt, zwölf Kupferstichen hat Hieronymus Wierix laut Beischrift von der zeichnerischen Erfindung an geschaffen. Der Titel der Serie lautet: IESU CHRISTI DEI DOMINI SALVATORIS NOSTRI INFANTIA⁹. Sie zeigt von Blatt zu Blatt, wie das Jesuskind an Alter und Geschicklichkeit zunimmt, wie es immer mehr Maria und seinem Nährvater bei deren Arbeit hilft, und wie dabei Engel die ganze hl. Familie unterstützen. Einige Szenen spielen sich im Freien ab, einige wenige im Innern eines Hauses, in der Werkstatt des Josef oder in der Küche. Das Alter des Jesuskindes auf den beiden letzten Blättern ist auf etwa sieben bis zehn Jahre zu schätzen. Es handelt sich bei der ganzen Serie also um die Zeit vor dem Disput mit den Schriftgelehrten im Tempel. Alle Stiche sind im Wesentlichen eine freie Interpretation des entsprechenden Abschnittes der *Meditationes Vitae Christi*.

Nirgends aber findet sich ein klarer Hinweis auf einen Aufenthalt der hl. Familie in Ägypten, nicht einmal eine Palme findet sich dargestellt. Oder sollte das letzte Blatt, das Josef am Rande eines Gewässers beim Schiffbau zeigt, doch eher angeben, dass sich diese ganze Kindheit Jesu in Ägypten abgespielt hat? So mögen alle zwölf Blätter doch das verborgene Leben Jesu in Ägypten schildern. Von besonderem Interesse ist dabei zu bemerken, dass sich unter den Bildtafeln der unmittelbar vorausgehenden *Evangelicae Historiae Imagines* keine Darstellung der Flucht nach Ägypten findet. Die Stiche der gesamten Kindheitsserie sind sehr wahrscheinlich um die Zeit kurz vor 1600 zu datieren. Sie sind heute in der Bibliothèque royale in Bruxelles aufbewahrt und stammen, wie alle Wierixstiche, in erster Linie aus den Häusern und Kollegien der Gesellschaft Jesu.

Ein einzelnes Blatt ist noch besonders hervorzuheben: Die Dreifaltigkeit auf Erden, wie dieser Bildtypus später in Spanien genannt werden wird. Es ist ein kleines Andachtsbild für Kinder, die bereits Latein gelernt haben, wie die unter dem Stich zu lesenden lateinischen Gedichtzeilen nahelegen, die das Jesuskind als Freude der Mutter und Trost des Vaters preisen und als Zierde des Vaters im Himmel¹⁰. Hieronymus Wierix, der Zeichner und Stecher des Bildchens, zeigt, wie die hl. Familie mit dem Jesuskind in der Mitte, eine Stadt im Hintergrund lassend, dem Betrachter entgegenkommt. Je ein Kinderpaar ist vorne rechts und links auf die Knie gesunken und betet das göttliche Kind an. Über ihm schwebt die Taube des hl. Geistes, und in den Wolken des Himmels ist Gott Vater zu erkennen. Im Jesuskind auf Erden begegnen sich die Kompositionslinien der beiden Dreieinigkeiten. Solche Bilder dienten offenkundig in der Lateinschule von Antwerpen und an anderen Orten, wo die Jesuiten den Kindern Katechese gaben.

Ein weiterer kleiner Stich wurde von Anton Wierix (+1604) ausgeführt¹¹. Das Jesuskind, das ein Kreuz auf den Schultern trägt, kommt dem Betrachter auf gleiche Weise wie auf dem schon besprochenen Andachtsbildchen entgegen, zusammen mit Maria mit dem Schwert im Herzen und Josef, der eine Lilie trägt. Über dem Kind schwebt wieder der hl. Geist in Gestalt einer Taube, und ebenso erscheint oben am Himmel Gott Vater in den Wolken. Auf beiden Blättern hat der jeweilige Künstler Jesus in einem Alter noch unter zwölf Jahren gegeben. Die ganze Komposition der beiden Bildchen mag gleichwohl aus dem Detail der Rückkehr der hl. Familie nach Nazareth auf dem oben besprochenen Blatt der *Evangelicae Historiae Imagines* entwickelt worden sein. Nur wenden dort die drei Personen dem Betrachter den Rücken zu.

Die heilige Familie in der spanischen Malerei des Siglo de oro

Die Komposition der Wierixstiche zur irdischen Dreifaltigkeit diente den Malern in nicht wenigen Fällen als Vorlage. Aus der Rubenswerkstatt stammt ein großes Gemälde, das wie der erste Wierixstich die doppelte Dreifaltigkeit zum Gegenstand hat. Es war einst im Metropolitan Museum in New York und, von dort verkauft, befindet es sich heute in kroatischem Privatbesitz. Ein Kupferstich von Schelte a Bolswert gibt dieses Gemälde wieder¹². Die Hintergrundlandschaft hat an Tiefe gewonnen, und die Taube des hl. Geistes verbindet mit ihren ausgebreiteten Schwingen Maria und Josef. Ein anonymes spanischer Maler hat die Rubenskomposition für ein Altarbild in San Ildefonso in Sevilla nach der Stichvorlage zu nutzen gewusst¹³. Das gleiche gilt von der hl. Familie des Juan de Valdés Leal, der aber auf die Tiefe der Landschaft verzichtet und auf jeglichen Bezug zur göttlichen Dreifaltigkeit. Er mag an eine Darstellung der Rückkehr der

hl. Familie aus Ägypten nach Nazareth gedacht haben. Das Gemälde ist im Museo de Bellas Artes in Córdoba zu sehen¹⁴.

Das oben besprochene Blatt des Hieronymus Wierix hat auch Estéban Murillo für das heute im Nationalmuseum in Stockholm aufbewahrte Bild als Vorlage gedient¹⁵. Auf diesem Gemälde bleibt der hl. Geist in Gestalt einer kleinen Taube eher im himmlischen Bereich unter den ausgebreiteten Armen des Vaters in den Wolken. Vor Murillo hat schon Eugenio Cajes (1575-1634), immer nach dem Stich des Hieronymus Wierix, dieselbe Komposition seinem Retablo der Madrider Kirche S.to Domingo eingefügt¹⁶.

Ein besonders schönes Bild der heiligen Familie mit dem noch nicht zwölfjährigen Jesuskind hat Murillo gemalt. Es befindet sich im Museo del Prado in Madrid¹⁷. Es ist «Die heilige Familie mit dem Vogel», ein Ölgemälde, das um 1650 entstanden ist. Maria sitzt am Webstuhl und schaut auf das Jesuskind, das in seiner Rechten einen Distelfink hoch empor hält und dabei auf ein weißes Hündchen schaut, das wiederum zum Vögelchen emporblickt. Mit der Linken stützt sich das Kind auf das rechte Knie des hl. Josef, der mit der rechten Hand das stehende Kind an der Hüfte hält und mit der Linken auf den Hund hinweist. Rechts im Hintergrund ist eine Tischlerbank mit Werkzeug zu erkennen. Das ganze ist anscheinend ein Familienidyll. In Wirklichkeit aber ist Theologie in spielerischer Form dargestellt.

Der tiefere Gehalt des Spiels wird erhellt durch den weißen Pudel, der hinaufschaut zum Stieglitz, den das Jesuskind in der rechten Hand hoch erhoben hat. Nun muss man wissen, dass die Präsenz des Teufels in der Ikonographie hauptsächlich mit zwei Tierarten angedeutet wird, mit der Katze¹⁸ und mit dem Hund¹⁹. Der Stieglitz aber, mit seinen roten Flecken am Schnabel, weist auf die Passion Christi hin²⁰. Durch die Erhöhung – das Vögelchen ist hoch erhoben – wird der Teufel genarrt. Das Ganze ist ein Gruppenporträt der hl. Familie, das durch die Erzählung des Spiels des Kindes mit Vogel und Hund nicht nur verlebendigt, sondern mit einem tieferen Gehalt theologischer Art bereichert wird.

Maria schaut mit etwas verschatteten Augen nachdenklich auf das Spiel ihres Kindes. Sie ist dabei, an einem runden Webstuhl aus Holz, den Josef gefertigt hat, den Rock für Jesus zu weben, der keine Naht enthält. Da dieser nahtlose Rock in der Passionsgeschichte erwähnt wird (Jo 19, 23) und die Hand des Kindes mit dem Stieglitz sich für den Blick des Betrachters mit dem hölzernen Gestänge des Webstuhles verbindet, ist auch Maria in diese Passionsbetrachtung miteinbezogen.

Eine senkrechte Kante in der Hintergrundwand trennt das Antlitz des Josef von Jesus und Maria. Vielleicht soll diese Kante andeuten, dass er noch vor der Passion seines Pflegesohnes sterben wird. Im Nähkorb Mariens findet sich auch ein rotes Stoffstück, ganz in der Nähe des Pudels, und dieses

Rot ist leicht mit den roten Federchen am Schnabelansatz des Stieglitzes zu verbinden. Maria wird Anteil an dem Kreuzesleiden ihres Sohnes bekommen. Josef weist Jesus auf den Hund hin, wie um zu sagen, dass er eine Gefahr für das Vögelchen darstellt, doch der tiefere Sinn des Spieles bleibt ihm verborgen.

Die drei Köpfe des Gruppenporträts bilden ein Dreieck und mögen so das Thema der irdischen Trinität, die einen Hinweis auf die himmlische darstellt, anklingen lassen. Das Jesuskind hat das Alter von etwa fünf Jahren. Freilich ist kein Hinweis zu finden, ob diese Szene mit dem theologisch hintergründigen Spiel in Ägypten oder in Nazareth anzusiedeln ist. Das Thema des Erhebens des Vogels, mit dem die Aufmerksamkeit eines teuflischen Haustieres erregt wird, hat Murillo von einem Gemälde des Federico Barocci übernommen, das Maria mit dem Jesuskind und dem Johannesknaben zeigt. Dieser letztere hält den Vogel in der Hand, zu welchem dieses Mal eine Katze emporschaut²¹. Das Bild, die Madonna mit der Katze, ist um 1570 entstanden und wird heute in der National Gallery in London aufbewahrt²². Der andalusische Maler hat das Gemälde durch einen Stich von Cornelis Cort aus den Jahre 1577 kennengelernt. Der Stich gibt die Komposition seitenverkehrt wieder und entspricht so genau dem Gemälde von Murillo.

Auch Juan de Valdés Leal hat der heiligen Familie und ihrem Heim die eine oder andere Komposition gewidmet. Er versucht stets, die übernatürliche Atmosphäre, die dort zu spüren war, zu unterstreichen. Gegen 1665/1669 hat er seine Vision des Kreuzes in der Werkstatt von Nazareth gemalt, die sich heute in Sevillaner Privatbesitz befindet²³. Der Jesusknabe ist schon im Übergang zum Jünglingsalter. Er ist eindeutig älter als 12 Jahre. In die häusliche Szene bricht die Übernatur ein. Wolken reichen vom Himmel bis in die Werkstatt herab, und in ihnen erscheinen viele Puttenengel, die dem Jesusknaben das Kreuz und die weiteren Leidenswerkzeuge, darunter das große Grabtuch zeigen.

Ein großer grüner Vorhang, der hinter der Schulter Mariens bis auf die Erde herabreicht, gibt den Blick auf die himmlische Vision frei. Maria sitzt am Betpult mit einem aufgeschlagenen Buch. Es wird sicher das Alte Testament gemeint sein. Sie wendet sich mit erhobenem Arm und Sprechgestus Josef zu, der auf der linken Seite des Bildes an der Werkbank beschäftigt ist. Mit geöffnetem Mund gibt er Maria Antwort. Vielleicht hat sie gerade in den Psalmen oder im Buch Jesaja vom Leidensknecht gelesen. Der Dialog zwischen der Mutter und dem Pflegevater wird für den Jesusknaben, der zwischen den beiden steht, zur Vision des Kreuzes mit den Nägeln und den übrigen Leidenswerkzeugen. Er ist wie ein Priester mit einer gegürteten Albe bekleidet, und sein roter Mantel erinnert an ein Messgewand. So wird er als der zukünftige einzige Priester gezeigt. Zu den schrecklichen Leidens-

instrumenten, mit denen die Puttenengel in den Wolken beschäftigt sind, findet sich auf der Erde ein friedlicher Gegensatz in Gestalt eines weißen Taubenpaares, mit dem wohl die Seelen von Josef und Maria in inniger Gemeinschaft verbildlicht werden.

Ein zweites Mal hat Valdés Leal die heilige Familie in ihrem Hause in Nazareth gemalt²⁴. Es ist ein Altarbild mit halbrundem Abschluss. Um 1673/1675 entstanden, ist es heute in der Kathedrale von Baeza zu sehen. Es gehört eigentlich zu den Darstellungen der doppelten Dreifaltigkeit, im Himmel und auf Erden. Das Jesuskind ist noch nicht zwölf Jahre alt und ganz der Obhut des heiligen Josef anheimgegeben, der seine rechte Hand auf die Schulter des Kindes gelegt hat. Auf seiner rechten Schulter hat sich der Heilige Geist in Gestalt einer weißen Taube niedergelassen. Maria, am linken Bildrand, ist mit Stickarbeiten beschäftigt, schaut aber im Augenblick auf das Jesuskind, das wiederum seinen leuchtend klaren Blick hinauf zum Himmel richtet, in dem der auf Wolken thronende und von Puttenengeln umgebene Gott Vater erscheint. Auch Josef schaut schräg hinauf in die Richtung Gott Vaters, aber sein stumpfer Blick mag andeuten, dass er noch nicht der Schau Gottes gewürdigt ist. Die Gestalten sind lebensgroß im Vordergrund, dem Betrachter zugewandt, gemalt.

Maria trägt ein rotes Kleid und einen hellblauen Mantel und einen weißen Kopfschleier. Die violette Farbe kleidet das Jesuskind, das in seiner Linken ein kleines Holzkreuz trägt, das wohl von Josef angefertigt worden ist, da es auf der Wurzel seiner linken Hand aufruhet. Traditionell ist er mit einem dunkelblauen Gewand und mit einem ockerfarbenen Mantel bekleidet. Der Mantel Gott Vaters schimmert silbrig weiß und sein Mantel ist von einem lichten Rot. Diese helleren Farben sollen seine rein geistige Natur andeuten. Er beugt sich vom Himmel herab und hat die Arme ausgebreitet, wie um den Sohn und seinen Pflegevater in Liebe zu umfassen. Seine Linke mag auch als Schutzgestus gedeutet werden, wie sich dieser bei einem über dem Kopf des Jesuskindes schwebenden nackten Puttenengel wiederholt und wie er bei Maria mit leichter Drehung der Hand zu einer Geste des Erstaunens umgewandelt wird. Der Schutzgestus wiederholt sich auch bei einem Engel über dem Haupte Mariens. Ein weiterer Puttenengel, eng mit seinem Gefährten verbunden, stützt die Schutz gebende Hand seines Freundes über dem Jesuskind. Auf der rechten Seite, über Josef, ist ein Engelpaar im Gespräch gegeben. Es wird deutlich, wie der Maler die ganze himmlisch-irdische Szene durchmeditiert hat, um so seine Komposition mit vielen, den Inhalt erklärenden Bezugslinien zu bereichern.

Auch José de Ribera hat eines seiner Gemälde dem verborgenen Leben Jesu in Nazareth gewidmet. Es ist im Museo del Prado in Madrid aufbewahrt²⁵. Es zeigt nur Josef und das Jesuskind mit wohl mehr als zwölf Jahren. Der Nährvater ist als Dreiviertelsfigur groß ins Bild gebracht, das er

mit seiner Gestalt fast ganz einnimmt. Er hat den für seine Hochzeit mit Maria erblühten Stab in der Rechten. Die linke Hand hat er auf die Brust gelegt. Sein Gewand ist dunkelbraun getönt. Das Haupt ist leicht nach links geneigt, der Blick aber geht in entgegengesetzter Richtung schräg nach oben. Von dort erstrahlt ein Licht, das beide Personen von oben beleuchtet, so dass besonders das Angesicht des Jesuskindes und seine rechte Hand hell aufstrahlen und sich so deutlich von dem dunkleren Teint des Josef abheben. Josefs Kopf aber befindet sich im Zentrum des Lichtkegels, den der Maler in hellerem Braunton vor dem dunklen Hintergrund angibt. Das Jesukind, links unten auf dem Gemälde, kleidet ein graublaues Gewand. Es trägt einen Korb mit den Werkzeugen seines Nährvaters und schaut ebenfalls nach der Quelle des Lichtes empor, die vor dem Bild in großer Höhe zu denken ist und nicht ganz sicher ausgemacht werden kann, da sich die Blicke des Kindes und des Josef nur im Unendlichen treffen.

Die Zeit nach der Rückkehr aus Ägypten, die zweite Periode des verborgenen Lebens Jesu, das er in Nazareth zugebracht hat, hat vor dem 17. Jahrhundert und außerhalb der südspanischen Sphäre kaum eine Darstellung in der Kunst gefunden. Im Exerzitienbuch des hl. Ignatius wird ihr eine Übung gewidmet²⁶, und entsprechende Abschnitte sind auch in den *Meditationes Vitae Christi* zu finden²⁷. Valdés Leal hat in Sevilla auch für die Jesuiten gearbeitet, und es ist bekannt, wie eng Murillo mit den Franziskanern verbunden war. Ob Rembrandt mit seinen Gemälden der hl. Familie im Louvre in Paris, in der Eremitage in St. Petersburg und in Kassel deren Aufenthalt in Ägypten oder schon in Nazareth gemeint hat, lässt sich nicht klar sagen. Das Jesukind auf diesen seinen Bildern mag kaum älter als ein Jahr gedacht sein.

Das Thema Nazareth in der mexikanischen Malerei

Im Neuen Spanien, im heutigen Mexiko ist Nazareth immer wieder zum Bildvorwurf geworden. Da dort das Jesuskind zumeist in einem Alter mit mehr als sieben Jahren gemalt worden ist, kann nur sein verborgenes Leben in Nazareth gemeint sein. Es sind hauptsächlich vier Themen, die dort in der Kunst der Zeit der Vizekönige, im 17. und im 18. Jahrhundert, in Gemälden behandelt worden sind: die irdische und die himmlische Trinität, das Mitwirken des Jesuskindes in der Werkstatt des Josef, das Mahl der heiligen Familie zusammen mit den Großeltern Joachim und Anna zu Besuch, und der Tod des Josef mit dem jungen Jesus am Sterbebett seines Pflegevaters.

Ein Gemälde, das in seiner Ikonographie dem Typus der irdischen und himmlischen Dreifaltigkeit zuzurechnen und in der Universitätsammlung von Zacatecas in Mexiko zu sehen ist, hat der Maler – das Bild wird gewöhn-

lich Luis Juárez (ca. 1585–1639) zugeschrieben – mit weiteren Elementen angereichert²⁸. Es stammt aus dem ehemaligen Jesuitenkolleg. Jesus, etwa zwölf Jahre alt, sitzt auf dem Lehrstuhl, und vor ihm stehen zu seiner Rechten und Linken Josef und Maria. Jesus schaut nach oben zum Heiligen Geist, der in Gestalt einer Taube über ihm schwebt, mit einer Dornenkrone im Schnabel. Über dem Geist ist Gott Vater zu sehen, mit einer Tiara gekrönt. Maria trägt die Kaiser- und Josef die Königskrone. Maria schaut auf Jesus, und Josef auf Maria. Rechts und links von der Lehrkanzel stehen je drei jugendlich gegebene Engel. Je vier von ihnen halten je ein Passionsinstrument in den Händen: die Geißelsäule, die Lanze, den Stab mit dem Schwamm und den Essigkrug. Je zwei Puttenengel schweben neben Gott Vater in den Wolken und haben Blumen, zumeist Lilien und Rosen, in den Händen, den Betrachter auf den Duft der Tugenden von Joseph und Maria hinzuweisen.

Jesus trägt in der Linken das Kreuz wie ein Szepter, in der rechten Hand die drei Nägel. Sein Gesicht ist von oben her erleuchtet. Unter seinen Füßen befinden sich die Figuren des Lasters, der Tod in Form eines Schädels und der Schwanz des Dämons, dessen Kopf unter den Füßen Mariens zu vermuten ist. Das Gewand des auf der Kathedra sitzenden Jesus ist von besonderer Farbe und ganz einfachem Schnitt. Die Ärmel reichen weit herab, der untere Saum des Kleides bis zu seinen Füßen. Die Gewandfarbe wäre als ein glänzendes und doch wieder leicht abgedunkeltes Violettblau zu bezeichnen. Diese Farbe entspricht der Beschreibung der Maria von Agreda, die diese Visionärin vom Kleid Jesu, das Maria gewoben hat, gibt. Dort ist es als brombeerfarben, dem Silber und eine Brauntönung beigemischt ist beschrieben²⁹. Es könnte aber auch eine schwarze Farbe gemeint sein, mit grauweißen Höhlungen, die spätere Passion Jesu anzudeuten. Sollte die Zuschreibung an Luis Juárez stimmen, der 1639 gestorben ist, könnte gerade noch die Bekanntheit des Werkes von Maria von Agreda angenommen werden, da diese schon im Jahre 1627 zum ersten Mal den Plan gefasst hat, ihre Visionen aufzuschreiben und damit im Jahre 1637 begonnen hat.

Die irdische und himmlische Dreifaltigkeit ist nach dem Stich des Hieronymus Wierix im frühen 17. Jahrhundert auch ganz mit Kolibriefederchen ausgeführt worden³⁰. Die Köpfe von Josef und Maria sind in ihrer Proportion ein wenig zu groß geraten. Es fehlt auch an der perspektivischen Tiefe der Raumillusion, aber das religiöse Empfinden des Meisters ist umso mehr in dem weichen, farbigen Glanz des Federmosaiks zum Ausdruck gekommen. Das nur 41 cm hohe Bild wird in der Kathedrale von Puebla aufbewahrt. In dieser Stadt wird die Kunst, mit Federchen ein farbenprächtiges Bild zu gestalten, noch heute ausgeübt.

Die Werkstatt von Nazareth ist das Thema eines exzellenten Ölgemäldes in der Kathedrale von San Luis de Potosí³¹. Die weiche Faltengebung und

die einheitliche Raumauffassung lassen eher an ein europäisches als an ein mexikanisches Meisterwerk denken. Die gewöhnlich gegebene Datierung ins 18. Jahrhundert scheint mir ebenfalls verfehlt zu sein. Mit aller Wahrscheinlichkeit haben wir es mit einem noch unbekannten Meisterwerk des Estéban Murillo zu tun, das dieser in der Zeit um 1660 in Sevilla geschaffen hat.

Wieder ist die Bildvorlage in einem Detail eines Sticks der Wierixwerkstatt zu finden. Auf einem der vier Eckmedaillons eines Bildchens der doppelten Dreifaltigkeit, das Hieronymus Wierix gestochen hat, finden sich Maria und Josef und das Jesuskind bei der Arbeit³². Joseph und Jesus sind dabei, mit derselben Säge wie das Jesuskind auf dem Bild von San Luis de Potosí, ein Brett zu zerteilen. Wie auf der winzigen Stichvorlage sind die Köpfe der drei Personen im Dreieck angeordnet. Nur ist Josef auf dem Gemälde hinter der Hobelbank mit dem Abhobeln eines Brettes, das Jesuskind allein mit der großen Säge, und Maria mit einer Stickarbeit beschäftigt. Auf dem Medaillon spielt sich die Szene im Freien ab, auf dem Gemälde im Innenraum der Werkstatt.

Die Hobelbank gliedert den Raum. Sie teilt das Gemälde in eine obere und eine untere Hälfte und weist jeder dargestellten Person ihren Platz zu. Neben der Bank, links im Bild, sitzt Maria auf einem Schemel. Hinter ihr steht Josef. Vor ihr macht sich das Jesuskind mit der großen Säge an die Arbeit. Ganz rechts im Vordergrund ist ein Paar weißer Tauben an einem kleinen runden Wasserbecken gemalt, nach dem Vorbild berühmter antiker Taubenmosaiken, von denen vor allem die des Baptisteriums der Orthodoxen in Ravenna erhalten geblieben sind. Der Maler hat mit diesem Taubenpaar wohl an die Seelen von Maria und Josef gedacht. Die Taube betrachtet ihr Spiegelbild im Wasserbecken, der Täuferich dreht das Köpfchen zu seiner Gefährtin.

Die Werkstatt ist sauber gefegt, die Werkzeuge hängen wohl geordnet im offenen Werkzeugschrank links im Hintergrund. Nur die Hobelspäne, die Joseph produziert, bilden unregelmäßige, s-förmige Ornamente. Die Bewegung beginnt mit Maria, die sich leicht über eine Näh- oder Stickarbeit beugt, führt weiter zu Josef, der mit seinem Körpergewicht, sich noch weiter herunterbeugend, die Wirkung des mit beiden Händen gefaßten Hobels unterstützt, und endet bei dem Jesuskind, das, der Mutter zugewandt, mit der großen Säge mit Mühe und fliegenden Haaren ein Brett zerteilt. So entsteht zwischen den drei Personen eine harmonische Kreisbewegung.

Das Kleid des Jesuskindes ist eindeutig brombeerfarben und dürfte so genau der schon oben genannten Beschreibung der Maria de Agreda entsprechen. Maria trägt einen durchsichtigen Kopfschleier und hat das traditionelle rote Gewand und einen blauen Mantel an. Als einzige zeichnet sie

der Lichtreif des Heiligennimbus aus. Josefs rote Ärmel ragen aus einem blaugrauen Überrock hervor. Alle drei Personen sind ganz mit ihrer Arbeit beschäftigt. Es wird wohl kaum noch ein weiteres Bild existieren, das dem Betrachter einen solchen meditativen Einblick in das Arbeitsleben der Familie von Nazareth gewährt. Auch aus diesem Grunde sollte man eine Zuschreibung an den Sevillaner Maler Murillo ernsthaft erwägen, zumal spanische Werke öfters nach Mexiko exportiert worden sind.

Die Darstellung des Mahles der heiligen Familie und des Segensgebetes des Jesuskindes wird man wohl nur in Mexiko finden können. Eines der schönsten Exemplare eines solchen Gemäldes hat Luis Berrueco geschaffen. Es befindet sich in der Kathedrale von Tula de Allende, die dem heiligen Josef geweiht ist³³. Mit großer Erzählkunst lässt der Maler den Betrachter an dem Mittagsmahl der heiligen Familie teilnehmen. Die Großeltern Joachim und Anna sind zu Besuch gekommen. Die ovale Tafel deckt ein weißes Tischtuch, das ganz mit noch ungeschliffenen Edelsteinen übersät ist. Josef und Joachim sitzen rechts und links an den Tischenden, hinter der Tafel Maria und Anna mit dem Jesusknaben in ihrer Mitte.

Über dem Knaben thront der Vater im Himmel. Vor seiner mit einem himmelblauen Hemd gekleideten Brust schwebt der Heilige Geist in Gestalt einer weißen Taube. Drei verschiedene Arten von Engeln ergänzen die himmlisch-irdische Szene: geflügelte Köpfchen in den himmlischen Wolken, nackte, kaum bekleidete Engelputzen, die mit Blumensträußen oder mit einem Tablett mit Gläsern in den Händen vom Himmel so steil herabfliegen, dass dem einen das Röckchen vom bloßen Hintern gerutscht ist, und solche, die jugendlichen Alters sind und auf Erden rechts und links hinter Josef und Joachim die heiligen Personen bedienen und allerlei köstliche Speisen herbeitragen. Aufgetischt sind schon auf silbernen Tellern je zwei Spiegeleier. Auch das Obst wartet schon in einer Schale. Josef und Joachim haben schon die Arme gekreuzt oder zum Gebet gefaltet. Das Jesuskind war gerade im Begriff, die Speisen zu segnen, da hat Anna eine Birne erfasst und dem Knaben gezeigt. Dieser wiederum wendet sich der Frucht zu, ebenso Maria mit einem hinweisenden Gestus. Das Gebet ist unterbrochen worden durch ein theologisches Gespräch, denn die Birne gehört zu den Früchten, die in der Kunst mit der verbotenen Frucht des irdischen Paradieses in Verbindung gebracht werden.

Durch das Essen der verbotenen Frucht kam die Sünde und der Tod in die Welt. Von beidem ist Maria seit dem ersten Augenblick ihrer Empfängnis ausgenommen, das ist der Gegenstand des Gespräches zwischen Mutter, Großmutter und Kind. Dort, wo die heilige Familie sich aufhält, ist das irdische Paradies wieder hergestellt. Dort dienen die Engel den Menschen. An diesem Paradies dürfen Josef, Joachim und Anna teilnehmen, und ebenso der Betrachter, der aber vor dem Teufel gewarnt wird, der in Gestalt einer

schwarz-weiß gefleckten Katze ihn ständig in seinem feurig-dämonischen Blick hat. Sie sitzt rechts bei den Füßen Joachims vor der ovalen Tafel auf dem Boden. Wie der Tisch mit Edelsteinen, so ist der Boden mit Blumen übersät, die duftenden Tugenden der heiligen Personen der Tafelgemeinschaft anzudeuten oder gar die Gnaden, die sie ständig erhalten. Sie sind von den Versuchungen und der Sünde ausgeschlossen, und geben so dem Betrachter das Beispiel, wie auch er den Klauen des Teufels entkommen kann. Dass das Jesuskind in der heiligen Familie in Nazareth stets das Tischgebet gesprochen hat, das können wir wieder bei Maria de Agreda nachlesen³⁴.

Eine einzigartige Komposition hat ein bisher noch anonym mexikanischer Maler in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts geschaffen³⁵. Das Bild, das in der Kathedrale der Stadt Mexiko aufbewahrt wird, trägt den Titel «Jesus mit den Wasserkrügen». Lebensgroß sind die drei Personen der heiligen Familie ganz im Vordergrund des Bildes dargestellt. Maria und Josef befinden sich rechts in einem dunklen Innenraum. Der Jesusknabe ist gerade von links her auf die Schwelle der Haustür getreten. Er kommt aus einer mit Palmen bestückten Landschaft, die den Hintergrund des linken Drittels des Bildes ausmacht. Eine senkrechte Wand trennt den Außen- von dem Innenraum, in den Jesus einzutreten im Begriff ist. Ganz nahe am Eingang sitzt Maria im roten Kleid mit dem Stickrahmen auf den Knien. Hinter ihr steht im Halbdunkel die Gestalt des Josef im graublauen Gewand. Er hat die Rechte wie segnend hinter dem Kopf Mariens erhoben.

Der Jesusknabe, violett gekleidet, hält in jeder Hand einen großen, tönernen Wasserkrug, in dessen beide Öffnungen er Blumen gesteckt hat. Beide Krüge sind ein wenig nach rechts geneigt gemalt. Der Krug in der linken Hand des Knaben zeigt dazu ein großes Loch, aus dem reichlich Wasser auf den Boden fließt. Ein böser Spielgefährte mag mit einem Stein das Loch in den Krug geschlagen haben. Das Jesuskind ist sichtlich ergriffen, und auch Maria wird mit erstaunt ernster Miene gezeigt. Sehen wir aber näher zu, gewahren wir, dass das Loch im Krug genau die Umrisse einer Katze zeigt. Es ist der Böse, der das Loch geschlagen hat, und das reichlich ausfließende Wasser mag an die Stelle des Johannesevangeliums erinnern: «Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme lebendigen Wassers fließen...» (Jo 7,37). Außerdem erinnert dieses Detail des Loches im Krug mit dem ausfließenden Wasser an die Öffnung der Seite Jesu am Kreuz, wobei nicht nur Blut, sondern auch Wasser ausgeflossen ist (vgl. Jo 19,34).

Die Szene, die am häufigsten auch in Europa im 17. und 18. Jahrhundert im Zusammenhang mit der heiligen Familie dargestellt worden ist, gibt es natürlich auch in Mexiko auf nicht wenigen Gemälden zu sehen, nämlich den Tod des Josef, wobei Jesus persönlich am Bett seines Nährvaters assistiert³⁶. Der heilige Josef ist ja der Patron für einen guten Tod, und es

gab deshalb nicht wenige nach ihm benannte Bruderschaften. Ein Gemälde dieses Themas, das hier kurz vorgestellt werden soll, wird in der Pfarrkirche des hl. Nikolaus von Tolentino in Peralta in der Nähe von Mexiko Stadt aufbewahrt³⁷. Wahrscheinlich stammt es aus dem ehemaligen Jesuitennoviziat von Tepotzotlán. Es ist wohl Pedro de Prado zuzuschreiben.

Josef liegt auf dem Totenbett, das schräg in den Raum gestellt ist, unter einer kostbaren grünen Damastdecke. Zu seiner rechten Seite steht Jesus, der ihn umarmt. Josef hat sich ihm mit bleichem und entkräfteten Angesicht mit Zuversicht zugewandt, das von dem Widerschein der göttlichen Glorie, die goldgelb aus den bis ins Zimmer herabgekommenen Wolken, erstrahlt. Puttenengel sitzen auf den Wolkenrändern. Je zwei, im Kindesalter und mit einem Gewand bekleidet gemalt, stehen zur Rechten und zur Linken des Bettes. Vorne unten, zu Füßen des Bettes sitzt Maria in Trauer auf dem Boden und wischt mit einem weißen Taschentuch ihre Tränen ab. Links neben ihr steht der Nachttisch, mit Gefäßen und Arznei auf einem Silberteller und einem geschlossenen Gebetbuch. Rechts zu Füßen des Bettes steht ein Engel im Jünglingsalter, der dem Betrachter den Rücken zuwendet. Direkt hinter Maria kauert die teuflische Katze am Boden, die aber eingeschlummert ist, und so den Tod des Nährvaters Jesu nicht stören kann. Einer der beiden Engel – oder ist es ein Jüngling, der gerade dem Knabenalter entwachsen ist – hält die Bettpfanne mit entsprechendem Inhalt in den Händen. Sein Gefährte hält schützend die Hand hinter der Pfanne, damit ihr Inhalt nicht etwa den roten Mantel Jesu streifen und beschmutzen könne. So realistisch irdisch und zugleich visionär überirdisch gibt der Maler die ganze Szene wieder.

Links oben im Hintergrund, durch den offenen Eingang hindurch, sieht der Betrachter zwei Reihen von Engeln, die sich schon zur Prozession formiert haben, mit brennenden Kerzen in den Händen, die Seele Josefs zum Limbus abzuholen, wo sie noch ihre Erlösung am Tage der Auferstehung Jesu zu erwarten hat. Ein Engel hinter dem Bett, rechts im Bild, hält die brennende Totenkerze in die Höhe. Ein Putto streut abgeschnittene Blumen, darunter eine große weiße Rose, vom Wolkenrand her aufs Totenlager. Maria, in der Mittelachse des Bildes gemalt, schaut den Betrachter an, wie um Mitleid mit ihrem Schmerz zu bitten. Das Gemälde mag im frühen 17. Jahrhundert entstanden sein und vielleicht den Jesuitennovizen zur Betrachtung gedient haben. Auf alle Fälle handelt es sich um eines der Ölgemälde, die einst in größere Altararchitekturen eingefügt waren.

Das Leben Jesu in Nazareth in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts

Wir haben gesehen, dass die bedeutenden Werke, die das verborgene Leben der heiligen Familie in Nazareth darstellen, alle vom Anfang des 17. Jahr-

hunderts an entstanden sind und bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hineinreichen. Die mexikanischen Maler der Zeit der Vizekönige haben dabei besonders lebendig erzählte und mit theologischen Gedanken durchdrungene Gemälde aufzuweisen. Erst viel später, erst gegen Mitte des 20. Jahrhunderts, wird das Thema Nazareth wieder wahre Künstler zur Gestaltung verschiedener Werke anregen, und dies besonders in Italien. Dort wurden, unter dem Einfluss der Zuwendung einiger bedeutender Persönlichkeiten der katholischen Kirche zu den Fabrikarbeitern, Jesus und Josef neu entdeckt. Die künstlerische Ausformung der Thematik der Arbeit Jesu in Nazareth wurde so Titel einer ganzen Abteilung der Sammlung des von Don Giovanni Rossi gegründeten Bildungszentrums «Pro Civitate Christiana» in Assisi.

In der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden bekannte Künstler und noch junge unbekannte eingeladen, das Thema «Jesus, der göttliche Arbeiter» zu behandeln. Die Ergebnisse wurden der Sammlung des Zentrums einverleibt und in einem überblickshaften Katalog veröffentlicht, zu dem Don Giovanni Rossi selbst, Giulio Andreotti, Giovanni Fallani und Francesco Mario Oddasso kurz gefasste Einleitungen verfasst haben³⁸. Es kamen so fünfzig Werke der klassischen Kunstgattungen zusammen, Skulpturen, Reliefs und Gemälde verschiedenster Techniken, von Autoren mit bekannten und weniger bekannten Namen.

Manchmal findet sich auf diesen Arbeiten die ganze heilige Familie zusammen, manchmal Jesus mit Josef und weiteren Arbeitern, sehr oft Jesus allein. Hier können nur einige Beispiele kurz angesprochen werden. Primo Conti hat ein Gemälde beige gesteuert, das in essentiellen Formen Jesus zeigt, wie er mit dem Stemmeisen eine Furche in ein Brett gräbt³⁹. Der noch junge Jesus ist ganz auf diese Arbeit konzentriert. Carlo Carrà hatte sich schon im Jahre 1953 mit dem Thema «Jesus an der Werkbank» beschäftigt, und in einem Gemälde die ganze heilige Familie um diese Bank versammelt⁴⁰. Die Mutter sitzt links im Vordergrund und hat die Hände im Schoß zusammengelegt. Der Nährvater, hinter der Bank dargestellt, weist mit dem Stift auf das Brett, das Jesus gerade vermisst. Die Köpfe von Jesus und Maria, beide im Profil gemalt, sind von einer Andeutung von Heiligenschein umgeben, der des Josef ist am stärksten plastisch herausgearbeitet. Durch ein Werkstattfenster am linken oberen Bildrand schaut der Betrachter noch auf die schräge Fensterfront eines Gebäudes, dessen Funktion und Charakter nicht näher bestimmt wird.

Wie ein Tänzer im Rahmen der Balken gibt Enzo Assenza mit seiner Bronzeskulptur Jesus als Zimmermann⁴¹. Eingefügt in die Struktur der Balken eines Dachgerüsts malt ihn Ferruccio Ferrazzi⁴². Links im Vordergrund ist Josef zu sehen beim Vorbohren eines Nagelloches. Weitere vier Arbeiter und ein Engel finden sich zwischen das Balkengerüst eingefügt,

und hinten rechts steht Maria im Eingang des noch nicht vollendeten Heimes. Das Einfügen des jugendlichen Arbeiters in die Werkstruktur der Balken und Wände ist vielleicht die gelungenste Weise der Wiedergabe des Themas des göttlichen Arbeiters. Auch Luigi Filocamo⁴³ und Silvio Consadori⁴⁴ haben Varianten dieser Präsentation des jugendlichen Jesus in ihrem essentiell realistischen Stil beige-steuert. Das Gleiche gilt von Bruno Saetti, der aber in einer mehr abstrahierenden und seine Figuren stilisierenden Art malt⁴⁵.

Carlo Mattioli gibt einen schemenhaften Christus mit der Arbeitsschürze, der mit einem ganz in dunklen Schatten gehüllten, aber mit gelbem Nimbus versehenen Angesicht auf eine stillebenhafte Ansammlung von Zimmermannswerkzeugen schaut, deren metallische Elemente aggressiv vor dem dunklen, in violetten Tönen gehaltenen Hintergrund und der braunen Oberfläche des Werktisches aufleuchten⁴⁶. Amerigo Bartoli weiß das Nageln des aktiven jungen Jesus mit einem Vergleich mit dessen am Kreuz angenagelter Hand zu nutzen⁴⁷. Dieses Gemälde gehört zu den wenigen Beispielen eines Versuches, den Darstellungen eine theologische Tiefe zu geben. Die Gottheit Jesu bleibt in den allermeisten modernen Werken, die das Arbeitsleben Jesu wiedergeben, verborgen, trotz der Beifügung von Heiligenscheinen verschiedenster traditioneller Prägung.

Zum Abschluss mag noch das vielleicht bedeutendste Werk der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts, das dem Thema Nazareth gewidmet ist, präsentiert werden. Es ist ein Gemälde gleichnamigen Titels von Georges Rouault⁴⁸. Es befindet sich in der Sammlung moderner religiöser Kunst im Vatikanmuseum. 1948 gemalt, hat der Künstler dieses Ölbild Giovanni Battista Montini, dem späteren Papst Paul VI., persönlich geschenkt. Es ist zehn Jahre vor seinem Tod entstanden, in der letzten Periode des Künstlers, in der er in seinen Farben einen Widerschein des Paradieses gab.

Es ist kein irdisches Nazareth dargestellt. Es fehlen Josef und auch das Städtchen selbst. Nur turmartige Bauten mit Kuppelhauben sind über das Bild verteilt. In vorderster Ebene ragen einige Bäume in den Himmel. In ihrer Mitte führt ein Weg zum Bildhintergrund. Auf ihm sind drei Paare verteilt, jeweils eine Mutter mit ihrem Kind. Zwei der Mütter sind wie an die zentralen Baumgruppen angelehnt gegeben, wie ihre Kinder sich an sie lehnen. Im Mittelgrund aber, durch sein helles weißes Kleid und durch einen gelben Nimbus gekennzeichnet, steht Jesus zusammen mit Maria. Alle Figuren sind nur skizzenhaft mit wenigen Pinselstrichen angedeutet. Die Bäume haben keine Laubkrone, und zwischen ihnen erscheint die gelb und rot glühende Sonne. Der ganze Himmel leuchtet in orangenen Tönen, die nach den Rändern hin einem hellen Blau weichen. Es ist eine friedliche Vision einer behausten, geheimnisvoll von innen her leuchtenden Landschaft, in der die Mutter-Kind-Paare ihre Mitte in Jesus finden.

Nazareth, in der Zeit vor dem öffentlichen Wirken Jesu, hat kaum Erwähnung in den Evangelien gefunden und erst spät die Phantasie der christlichen Künstler angeregt. Dabei haben die Imagination religiöser Betrachtungsbücher und sogar die Visionen einer seligen Franziskanerin eine wichtige Rolle gespielt. Was nicht sicher gewußt wird, kann zum Gegenstand der Phantasie und manchmal sogar von Visionen werden. Künstler wissen daraus Nutzen zu ziehen. Wieviel ärmer wäre unsere Welt, wenn es nur sichere Wahrheiten gäbe.

ANMERKUNGEN

¹ Zu Nazareth, s. den gleichnamigen Artikel von B. Kühnel, in: *Enciclopedia dell'Arte medievale* VIII, Roma 1997, S. 657–661.

² Zur Ikonographie der hl. Familie s. H. Sachs, *Familie, heilige*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hsg. v. E. Kirschbaum S.J., II, Rom. Freiburg. Basel/Wien 1970, Sp. 4–7.

³ S. meine Aufsätze *Intorno alla Madonna di Loreto di Raffaello*, in: *Colloqui del Sodalizio tra studiosi dell'arte*, 2. ser. 7 (1980–1982), Roma, S. 17–29; *Raffaël und die Theologie*, in: *Raffaël in seiner Zeit*. Sechs Vorträge im Auftrag der Universität Würzburg, hsg. v. V. Hoffmann, Nürnberg 1983, S. 101–103.

⁴ a.a. O., S. 28, Anm. 25f.

⁵ H. Sachs (wie Anm. 2), Abb. 1.

⁶ J. Plummer, *The Hours of Catherine of Cleve*. Introduction and Commentaries, London 1966, S. 8, 16–23, Abb. Nr. 92.

⁷ *Cento Meditazioni di S. Bonaventura sulla vita di Gesù Cristo*. Volgarizzamento Antico Toscano. Testo di lingua cavato dai manoscritti per cura di Bartolommeo Sorio P.D.O., I Roma 1847, S. 176: «Consolava dunque lo Figliolo colle parole e coll'opere quanto potea...» (eigene Übersetzung ins Deutsche); Anonimo Francescano del 300, *Meditazioni sulla vita di Cristo*. trad. e prefaz. a cura di Silvano Cola, Roma 1982, S. 48f. Die beiden hier zitierten Ausgaben spiegeln verschiedene Versionen des Textes, der in Details in der handschriftlichen Überlieferung variiert.

⁸ Hieronymus Natalis, *Evangelicae Historiae Imagines*, Antwerpen 1593, Taf. 9. S. zu Nadals Werk zuletzt P. Rheinbay, *Biblische Bilder für den inneren Weg*. Das Betrachtungsbuch des Ignatius-gefährten Hieronymus Nadal (1507–1580) [Deutsche Hochschulschriften 1080], Egelsbach. Frankfurt. St. Peter Port 1995.

⁹ M. Mauquoy Hendrickx, *Les estampes des Wierix conservées au Cabinet des estampes de la Bibliothèque royale Albert Ier*. Catalogue raisonné I, Bruxelles 1978, S. 60–64, Nr. 407–418, Taf. 54f.

¹⁰ a.a.O., S. 67, Nr. 427, Taf. 56. Vgl. J. B. Knipping, *De Iconografie van de Contra-Reformatie in de Nederlanden* I, Hilversum 1939, S. 156f., Abb. 104.

¹¹ a.a.O., S. 87, Nr. 486, Taf. 63.

¹² B. Navarrete Prieto, *La pintura andaluza del siglo XVII y sus fuentes grabadas*, Madrid 1998, S. 207, Abb. 403.

¹³ a.a.O., S. 209, Abb. 408.

¹⁴ a.a.O., S. 207, Abb. 402. Der Werkkatalog von E. Valdivieso, *Juan de Valdés Leal*, Sevilla 1988, nimmt dieses Bild nicht als eigenhändig auf, gibt aber ein weiteres Bild der doppelten Trinität diesem Künstler, das sich in einer Privatsammlung in Madrid befindet und zwischen 1675 und 1679 zu datieren ist. S. a.a.O. S. 263, Nr. 181.

¹⁵ D. Angulo Iniguez, *Murillo. Su vida, su arte, sus obras*, Madrid 1981, II, S. 172f., Kat. Nr. 189. Vgl. B. Navarrete Prieto (wie Anm. 12), S. 132, Abb. 191.

- ¹⁶ D. Angulo Iniguez y A. E. Perez Sanchez, *Pintura Madrilená. Primer Tercio del Siglo XVII*, Madrid 1969, S. 228f., Kat. Nr. 13, Abb. 192.
- ¹⁷ J. Camón Aznar, *La Pintura española del siglo XVII* (Summa Artis XXV), Madrid 1978, S. 567; C. Arranz Enjuto, *Cento volti di Cristo per la contemplazione*, Cinisello Balsamo 2001, S. 57, Abb. 25.
- ¹⁸ S. meinen Beitrag in *Gatti nell'arte. Il Magico e il quotidiano* (Katalog der Ausstellung Rom, Palazzo Barberini 1987), hsg. v. S. Rossi und C. Strinati, Rom 1987, S. 35–38. Vgl. Z. Sebková-Thaller, *Sünde und Versöhnung in Jan van Eycks Hochzeitsbild*. Die allegorische und die anagogische Ebene des vierfachen Schriftsinns, Markt Berolzheim 1992 (Diss. Lund 1992), S. 33, 130f., Anm. 401, Abb. 159–161.
- ¹⁹ Z. Sebková-Thaller, a.a.O., S. 25f., 115f., Anm. 283, Abb. 136–138.
- ²⁰ *Raffaël und die Theologie* (wie Anm. 3), S. 101.
- ²¹ dazu den Katalog *Gatti nell'arte* (wie Anm. 18), S. 116, Nr. 31.
- ²² B. Navarrete Prieto (wie Anm. 12), S. 133, Abb. 192.
- ²³ E. Valdivieso, (wie Anm. 14), S. 152, Kat. Nr. 118, Abb. 123.
- ²⁴ E. Valdivieso, a.a.O., S. 173, Kat. Nr. 163, Abb. 144.
- ²⁵ C. Arranz Enjuto (wie Anm. 17), S. 76, Abb. 35.
- ²⁶ «Das Leben Christi unseres Herrn vom zwölften bis zum dreißigsten Jahr, Luk 2. Erstens: Er war gehorsam Seinen Eltern. Zweitens: Er nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade. Drittens: Er scheint das Zimmermannshandwerk ausgeübt zu haben...» (Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien*, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln ¹²1999, Nr. 271.)
- ²⁷ *Cento Meditazioni* [wie Anm. 7], S. 198–208.
- ²⁸ E. Vargaslugo (Hsg.), *Parabola Novohispana*. Cristo en el arte virreinal, Ciudad de Mexico 2000 (Katalog der gleichnamigen Ausstellung), Abb. auf S. 34. Die hier und im folgenden besprochenen mexikanischen Gemälde waren alle zum Jahre 2000 in einer Ausstellung zum Christusbild in der Kunst der Zeit der Vizekönige in Mexiko City zu sehen.
- ²⁹ *Mystica Ciudad de Dios...II*, en Madrid por Bernardo de Villa-Diego MDCLXX, Kapitel 28, S. 422, Nr. 686. Zu Maria de Agreda und ihrem Werk s. zuletzt G. Lautenschläger, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Basel, Rom, Wien 1993, I, Sp. 248f.
- ³⁰ E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 36. Zu den Stichvorlagen s. M. Mauquoy Hendricks (wie Anm. 9), Taf. 56, Abb. 427, Taf. 60, Abb. 471.
- ³¹ E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 35.
- ³² M. Mauquoy Hendricks (wie Anm. 9), Taf. 60, Abb. 471.
- ³³ E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 58.
- ³⁴ *Mystica Ciudad de Dios* (wie Anm. 29), Kapitel 29, Nr. 692, S. 426.
- ³⁵ E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 39; *Il Volto dei Volti, Cristo VII* (Akten des gleichnamigen Kongresses, Rom 2003), Gorle (Bg) 2003, Taf. 63.
- ³⁶ dazu den umfangreichen Katalog in A. Pigler, *Barockthemen*. Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts, I, Budapest und Berlin 1956, S. 434–439.
- ³⁷ E. Vargaslugo (wie Anm. 28), Abb. auf S. 41; *Il Volto dei Volti, Cristo VII* (wie Anm. 35), Taf. 64.
- ³⁸ *Gesù nell'arte contemporanea*, Catalogo della Galleria d'Arte sacra, Assisi 1964.
- ³⁹ a.a.O., Taf. XIII.
- ⁴⁰ a.a.O., Taf. VII.
- ⁴¹ a.a.O., Taf. III.
- ⁴² a.a.O., Taf. XXI.
- ⁴³ a.a.O., Taf. XXIV.
- ⁴⁴ a.a.O., Taf. XXV.
- ⁴⁵ a.a.O., Taf. XXIXf.
- ⁴⁶ a.a.O., Taf. XXVI.
- ⁴⁷ a.a.O., Taf. XVIII.
- ⁴⁸ Heinrich Pfeiffer, *Gottes Wort im Bild*. Christusbildungen in der Kunst, München. Zürich. Wien 1986, S. 86, 102, Abb. 79.

das buch zum thema

HELMUT HOPING · FREIBURG

DAS LEBEN CHRISTI
IM RAUM VON LITURGIE UND KUNST

Zur «Poetischen Dogmatik» von Alex Stock

Poetische Dogmatik

Unter Dogmatik versteht man gewöhnlich die zusammenhängende Darstellung der christlichen Glaubenslehre im Medium des Begriffs. Die «poiesis» in christlicher Dichtung, Kunst, Liturgie und Frömmigkeit kommt in der glaubenshermeneutischen Arbeit der Dogmatik in aller Regel nicht vor. Stocks «Poetische Dogmatik» betritt hier Neuland.¹ Es handelt sich um ein Werk «jenseits des herrschenden Paradigmas», das eine andere «Darstellungsform» besitzt als die mit den begrifflichen Mitteln des philosophischen Denkens arbeitende Dogmatik oder die Dogmengeschichte.² Den Titel «Poetische Dogmatik» nennt Stock ein «irritierendes Oxymoron», da die Verbindung «poetisch/dogmatisch» den Eindruck erweckt, der Titel sei dem postmodernen «Abschied vom Prinzipiellen» (Odo Marquardt) geschuldet.

Wie der traditionellen Dogmatik geht es auch der «Poetischen Dogmatik» um eine zusammenhängende Darstellung der christlichen Glaubenslehre, doch vollzieht sie sich ausgehend von Bildern, Texten, Liedern, Gedichten und Symbolen aus dem Raum der Liturgie und Kunst. In ihnen drückt

PROF. HELMUT HOPING stammt aus Norddeutschland. Er studierte in Münster und Tübingen. 1996-2000 Professor für Dogmatik in Luzern. Seit 2000 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i.Br. Ständiger Diakon, verheiratet und Vater von zwei Kindern.

sich die «kulturelle Kreativität der christlichen Religion»³, die «poetische Energie» des Glaubens aus, gleichsam seine religiöse Einbildungskraft – im Sinne des griechischen Wortes «poiesis»: etwas ins Werk setzen, Werke hervorbringen, «mit den Mitteln von Sprache, Musik, bildender Kunst». Liturgie, Dichtung und bildende Kunst sind nicht nur «ornamentae ecclesiae», sondern sind als «fontes theologiae» ernst zu nehmen.⁴

Das *Modell* der «Poetischen Dogmatik» ist die Liturgie, sofern in ihr Wahrheit und Schönheit des Glaubens voneinander nicht zu trennen sind. Stocks Dogmatik «stützt sich auf die poetische Kreativität der christlichen Religion, wie sie in Liturgie und Frömmigkeit, Kunst und Dichtung fassbar wird», allerdings in «systematischer Absicht»⁵. Stocks «Poetische Dogmatik» orientiert sich an der Struktur des christlichen Glaubensbekenntnisses. Ihr Ziel ist freilich nicht die Vollständigkeit der wissenschaftlichen Darstellung und Erörterung, «die tragende Architektur eines Glaubensgebäudes»⁶. Vielmehr beschäftigt sich die «Poetische Dogmatik» mit der prägnanten, anschaulichen Gestalt des Glaubens, wie sie in der liturgischen Evidenz des Festes gegeben ist.

Zur Begründung seines Ansatzes zitiert Stock jüdische Denker, wie Gershom Scholem, der meinte, eine Religion lasse sich besonders authentisch von ihrem geistigen Leben, wie es sich in der Liturgie reflektiert, beschreiben⁷, oder Jacob Taubes, der vorschlug, Theologie aus der Liturgik zu entwickeln⁸. Taubes wie Scholem sind hier von Franz Rosenzweig abhängig, der in seinem «Stern der Erlösung» beim Vergleich zwischen Judentum und Christentum der Liturgie einen zentralen Platz einräumt.⁹ Für Stock meint Liturgik weder das rekonstruierende Verfahren der Liturgiegeschichte noch eine auf Praxisanleitung ausgerichtete Pastoralliturgik. «Theologie aus der Liturgik zu entwickeln» bedeutet, «die Liturgie als Quelle theologischer Erkenntnis in Anspruch zu nehmen»¹⁰.

Unter «Liturgie» wird dabei nicht nur das universalkirchlich geregelte liturgische Ritual verstanden, sondern ebenso die ortskirchliche Liturgie (Stock spricht hier nicht ganz glücklich von «Paraliturgie»): Andachten, Prozessionen, Lieder und Gebete, sowie das künstlerische Bild. Da im Raum der Liturgie des Kirchenjahres und der Frömmigkeit sowie der damit in Verbindung stehenden Kunst und Literatur die christologische Thematik dominiert, steht im Zentrum der «Poetischen Dogmatik» die Christologie. Gegenstand der Christologie, die ihren Titel dem «Namen» einer Person verdankt,¹¹ ist eine konkrete menschliche Gestalt. Die Anlage von Stocks vierbändiger Christologie orientiert sich deshalb an dem, was für eine *carte d'identité*, also zum Ausweis einer Person, erforderlich ist: Name, Schrift, Gesicht und unveränderliche Kennzeichen etc. Von Jesus wissen wir nicht, wie er ausgesehen hat, noch kennen wir seine «Unterschrift». Im Laufe der Zeit wurde dem Eigennamen Jesu eine große Namens-

fülle zugetragen. Die Überlieferung beschäftigte vor allem der Schriftzug seines Namens, der zugleich den Gegenstand der Christologie nennt: Jesus Christus. Die Leerstelle des Gesichtes Jesu hat die Überlieferung mit szenischen und symbolischen Bildern gefüllt, ja sie hat schließlich das Angesicht Jesu (*vera icon*) selbst zum Thema gemacht.¹²

Jesus Christus: Nomen Sacrum und onomatische Vielfalt

Ausgehend vom Formular des relativ jungen, der Liturgiereform zum Opfer gefallen *Festum Sanctissimi Nominis Iesu* (15./16. Jh.) entwickelt der *erste Band* eine Namenschristologie, die an der onomatischen Vielfalt (Jesus, Christus, Kyrios, Sohn Gottes, Menschensohn, Heiland, Erlöser, Lehrer, König u.a.) in Schriftlesungen, Gebeten, Homilien, Hymnen, Antiphonen, Litaneien, Gedichten und Bildwerken sowie der dadurch substantiierten Geschichte der Person orientiert ist. Behandelt werden u.a. eine Homilie Bernhards von Clairvaux, die O-Antiphonen, der Hymnus aus dem Philipperbrief, zisterziensische Hymnen, ein Hymnus von Klemens von Alexandrien, patristische Namenslisten, Abecedarium, der Ordo Missae der römischen Liturgie, ein eucharistisches Tischgebet und dazu verschiedene Bildwerke (u.a. Ratgeb: Beschneidung Christi; Rembrandt: Predigt Jesu).

Der *zweite Band* beschäftigt sich mit einem weiteren Feld der «christopoietischen Einbildungskraft», nämlich mit dem Namenszug Christi, dem *nomen sacrum* in Manuskripten der Heiligen Schrift, Epigraphik, Ikonographie, politischer Heraldik, sowie den Bildnissen Christi, die dem Bedürfnis, Jesus zu sehen (Joh 12,20f), dem Wunsch nach Präsenz des Abwesenden nachgeben.¹³ Von dem einen «Namen» und der onomatischen Vielfalt, die diesem Namen zugetragen wurde, geht die «Poetische Dogmatik» über zur konkreten «leibhaftigen Realität» der Person Christi.¹⁴ Dabei nähert sich Stock über verschiedene Christus- und Jesusmonogramme der im *nomen sacrum* festgehaltenen messianischen Identität Jesu. Die bilderlosen Anfänge der christlichen Religion, das seit dem 3. Jh. aufkommende Christusbild und die spätestens im 8. Jh. virulent werdende Frage nach der Bilderverehrung¹⁵ führen Stock zu den großen Veränderungen im Christusbild, dessen theologische Legitimität die Ikonophilen und Bildertheologen wie Johannes von Damaskus mit dem Dogma von der Menschwerdung des Gottessohnes begründeten. Das Archeiropoieton (i.e. das nicht von Menschenhand gemachte Bild) als Analogon der Inkarnation¹⁶, die Mandylien¹⁷, die Legende bzw. der Meister der hl. Veronika/Veraicon¹⁸ und die seit der Patristik diskutierte Frage nach der Physiognomie Christi¹⁹ werden ebenso behandelt wie Rembrandts neuartige Christusdarstellungen²⁰, das Gesicht des Gekreuzigten im Werk Rouaults²¹ sowie die als «moderne Ikonen» titulierten Bilder Jawlenskys²².

Mysterien und Ämter Christi

Der *dritte Band* wendet sich, entsprechend der Orientierung an der *carte d'identité*, den «unveränderlichen Kennzeichen» der Person Christi zu. Es sind die Mysterien des Lebens Jesu, die «*acta et passa*», die Taten und Leiden Christi, denen in mittelalterlichen Christologietraktaten, etwa in der theologischen Summe des Thomas von Aquin, eine große Bedeutung zukommt. Bei Stock werden sie ergänzt um «Fronleichnam» und «Herz Jesu» – wie das Fest «Verklärung» ausgesprochen leibbezogene Feste.²³ Der Gang der Darstellung folgt dem Ablauf des Kirchenjahres. Im Zentrum steht die Rede vom *triforme corpus Christi* und die damit verbundene Thematik der Verwandlung. Stärker als im zweiten Band wird im dritten Band die römische Liturgie einbezogen. Doch geht auch hier Stocks Interesse über den christlichen Kult hinaus. Es erstreckt sich auf unterschiedliche Lieder, Gedichte und Bilder, in denen sich die kulturelle Kreativität der religiösen Einbildungskraft niedergeschlagen hat. Stock beginnt mit der Verkündigung Mariens²⁴, neben der Kreuzigung Christi das beliebteste Thema mittelalterlicher Bildkunst (Fra Angelico, Lorenzo di Credi u.a.) und fährt dann fort mit der Geburt²⁵, die wie kaum ein anderes Fest zum Singen und Dichten, aber auch die Bildkunst angeregt hat.

Darauf folgt das Geheimnis der Passion (Schmerzensmann, Gethsemane, Verhör, Leidensweg²⁶), das Stock wie die anderen Mysterien des Lebens Jesu liturgie- und kunstgeschichtlich (Dürer, Tizian, Daumier u.a.) erschließt. Im Anschluss daran werden die Thematik des verklärten Leibes der Feste von Ostern²⁷ und Himmelfahrt²⁸, das «*corporis mysterium*» des Fronleichnam-Offiziums (Pange lingua) zusammen mit dem vielfach vertonten «*Ave verum corpus*» und Luthers Abendmahlslied behandelt²⁹, schließlich auch der prekäre Kult des römisch-katholischen Herz-Jesu-Festes³⁰ und das für die Figuration Christi zentrale Fest der Verklärung³¹.

Die Mysterien des Lebens Jesu, die im dritten Band nicht behandelt werden (Erscheinung des Herrn, Beschneidung und Darstellung im Tempel u.a.) berücksichtigt Stock im *vierten Band*. Er knüpft an das an, was in der traditionellen Christologie unter dem Titel *munera Christi* verhandelt wird, geht darüber aber hinaus, indem der Blick geweitet wird auf zentrale Namen Christi, deren Bedeutungsspektrum Stock unter dem Titel «Figuren» entfaltet, wobei *figura* im umfassenden Sinne von Gestalt zu verstehen ist. «Figuren» sind jene Namen, denen im Raum der christlichen Imagination (in figurativen Bildern wie in Sprachbildern) der Status von Leitfiguren zugewachsen ist. Für Stock sind dies die Figuren «Lehrer», «Erlöser», «Hirt», «Richter», «König», «Lamm» und schließlich das Kreuz, das wie keine andere Figur für die nach Jesus Christus benannte Religion steht.³²

Zwischen Glaubenshermeneutik und liturgischer Theologie

Stocks *Opus magnum* stellt einen beachtlichen Beitrag zur Überwindung der Trennung von christlichem Kult und christlicher Lehre dar. Es ist nicht nur ein geistlich ungemein reiches Werk, sondern auch theologisch von eminenter Bedeutung. Was die Dogmatik gewinnen kann, wenn sie nicht losgelöst von Liturgie, Frömmigkeit und Kunst durchgeführt wird, führt Stocks poetische Dogmatik konkret vor Augen. Mit der traditionellen Dogmatik und ihrer hermeneutischen Erschließung der Glaubens- bzw. Lehrüberlieferung will Stocks Dogmatik bewusst «nicht konkurrieren oder sie gar ablösen»³³. Vielleicht wäre es deshalb wohl besser gewesen, nicht von «Poetischer Dogmatik», sondern von «Poetischer Theologie» oder «Ästhetischer Theologie» zu sprechen – so schillernd diese Begriff im einzelnen auch sein mögen. Denn die Dogmatik ist und bleibt auf das Programm der «fides quaerens intellectum» verpflichtet, weshalb sie in ihrer theologischen Hermeneutik auf eine philosophische Denkform angewiesen ist.

Mit dem Titel «Poetische Dogmatik» will Stock seinen Anspruch festhalten, einen Beitrag zur Erschließung der christlichen Lehre zu liefern. Auf Ganze gesehen bewegt sich Stocks Dogmatik zwischen traditioneller Glaubenshermeneutik und liturgischer Theologie. Die Rezeption von Stocks «Poetischer Dogmatik», die für die Glaubenshermeneutik wie die liturgische Theologie gleichermaßen von Interesse ist, steckt erst in den Anfängen.³⁴ Da das Modell dieser Dogmatik die Liturgie ist, wäre vor allem eine intensive Beschäftigung der Liturgiewissenschaft mit Stocks Dogmatik wünschenswert. Dass sie bislang ausgeblieben ist, erklärt sich aus dem von Spannungen geprägten Verhältnis von Dogmatik und Liturgiewissenschaft. Von ihm sagte der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Reinhold Meßner vor kurzem, dass es «im deutschen Sprachraum faktisch weitgehend von Ignorierung auf der einen (dogmatischen) Seite» sowie «von höflichem Desinteresse oder Polemik auf der anderen (liturgiewissenschaftlichen) Seite bestimmt» ist. Stocks «Poetische Dogmatik» enthält zahlreiche Ansatzpunkte, um Dogmatik und Liturgiewissenschaft miteinander verstärkt ins Gespräch zu bringen.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Genese des Projekts vgl. ALEX STOCK, Über die Idee einer poetischen Dogmatik, in: Gott-Bild. Gebrochen durch die Moderne? FS K.M. Woschitz, Graz 1996, 118–128. Eine Bibliographie der zahlreichen bildtheologischen Arbeiten Stocks findet sich in: DERS., Keine Kunst. Aspekte einer Bildtheologie, Paderborn-München-Wien-Zürich 1996. Inzwischen liegt eine vierbändige Christologie vor (vgl. Poetische Dogmatik: Christologie, Bd 1.: Namen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995; Bd. 2: Schrift und Gesicht, 1996; Bd. 3: Leib und Leben, 1998; Bd. 4: Figuren, 2001). Die Christologie soll noch um eine Gotteslehre ergänzt werden.

- ² Vgl. STOCK, Leib und Leben, 8.
- ³ Vgl. ebd. 9.
- ⁴ Vgl. ebd. 8f.
- ⁵ STOCK, Schrift und Gesicht, 8.
- ⁶ DERS., Leib und Leben, 10.
- ⁷ Vgl. GERSHOM SCHOLEM, *Judaica* 4, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt/Main 1984, 262f.
- ⁸ Vgl. JACOB TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, 55.
- ⁹ Vgl. *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt/Main 1988.
- ¹⁰ Vgl. STOCK, Leib und Leben, 8.
- ¹¹ Ebd. 12.
- ¹² Vgl. ebd. 185; DERS., *Schrift und Gesicht*, 8–11; DERS., *Figuren*, 10.
- ¹³ Vgl. STOCK, *Schrift und Gesicht*, 10.130f.
- ¹⁴ Ebd. 9.
- ¹⁵ Vgl. ebd. 95–105.
- ¹⁶ Vgl. ebd. 105–108.
- ¹⁷ Vgl. ebd. 116–126.
- ¹⁸ Vgl. ebd. 126–139.
- ¹⁹ Vgl. ebd. 218–236.
- ²⁰ Vgl. ebd. 236–242.
- ²¹ Vgl. ebd. 209–213.
- ²² Vgl. ebd. 243–251.
- ²³ Vgl. STOCK, Leib und Leben, 12–16.
- ²⁴ Vgl. ebd. 17–53.
- ²⁵ Vgl. ebd. 55–123.
- ²⁶ Vgl. ebd. 125–211.
- ²⁷ Vgl. ebd. 213–256.
- ²⁸ Vgl. ebd. 257–303.
- ²⁹ Vgl. ebd. 305–335.
- ³⁰ Vgl. ebd. 337–379.
- ³¹ Vgl. ebd. 381–408.
- ³² Vgl. STOCK, *Figuren*, 10–12.
- ³³ DERS., *Schrift und Gesicht*, 8.
- ³⁴ Vgl. folgende Besprechungen: STEFAN ORTH, *Bilderschatz der Tradition*. Alex Stocks Poetische Dogmatik, in: HK 56 (2002), 141–146; JAN-HEINER TÜCK, *Die poetische Energie des Glaubens*. Alex Stocks bilderreiche Christologie, in: NZZ vom 12. Januar 2002 (Nr. 5) 74. Vgl. auch HELMUT HOPING, *Symbolik und Pragmatik des Glaubens*. Die Bedeutung der Liturgie für die Theologie, in: *Liturgisches Jahrbuch* 52 (2002), 3–20, bes. 10–14.

KURT KOCH · SOLOTHURN

LITURGIE ALS ZEICHENDIENST AM HEILIGEN

Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils¹

Vor vierzig Jahren am 4. Dezember 1963 hat das Zweite Vatikanische Konzil die Konstitution über die heilige Liturgie verabschiedet. Diese ist nicht nur das erste, sondern auch ein grundlegendes Dokument des Konzils. Dies wird dadurch unterstrichen, dass bereits Artikel 1 die erstrebte Erneuerung der Liturgie in das pastorale Gesamtprogramm des Konzils hineinstellt, wenn er als Ziel des Konzils angibt, «das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen». Bereits der Liturgischen Bewegung ist es von allem Anfang an um mehr als bloß um das Bemühen um die Verbesserung der liturgischen Ausdrucksformen gegangen, sondern vor allem um die Erneuerung des christlichen Glaubens und Lebens aus jenen Quellen, die in der Liturgie fließen.² Genauso wollte auch das Konzil diese Quellen zu reichem Fließen bringen, auch durch die Anpassung an die Notwendigkeiten der veränderten Zeit und in der Überzeugung, damit auch zur Einheit aller, die an Christus glauben, beizutragen und sie zu stärken.

I. DIE LITURGIEKONSTITUTION UND IHRE WIRKUNGSGESCHICHTE

Mit der Verabschiedung der Liturgiekonstitution war der endgültige Durchbruch der Liturgiereform gelungen, die im vergangenen Jahrhundert eine lange Vorgeschichte gehabt hat³ und die ihre erste lehramtliche Bestätigung im Rundschreiben «Mediator Dei» von Papst *Pius XII.* im Jahre 1947 gefunden hat, in dem sich der Papst eindeutig zugunsten der liturgischen Erneuerung ausgesprochen und sie selbst mit der Reform der Osterliturgie in den Jahren 1951-1956 in die Wege geleitet hat. Von der konziliaren Liturgiekonstitution darf man rückblickend unumwunden sagen, sie sei das «sichtbarste und dauerhafteste Reformwerk des Konzils»⁴. Der Liturgiewissenschaftler *Emil Lengeling* hat die Verabschiedung der Liturgiekonstitution sogar als ein «säkulares Ereignis» eingeschätzt, das das «Ende des Mittelalters in der Liturgie» eingeläutet habe⁵. Denn diese Konstitution habe nach der mehr als tausend Jahre währenden Sicht der Liturgie als Werk des zelebrierenden Priesters sogar eine kopernikanische Wende vollzogen, wenn sie betonte, die liturgischen

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über Wolfhart Pannenberg. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

Handlungen seien «nicht privater Natur», sondern «Feiern der Kirche, die das Sakrament der Einheit ist»⁶.

Von daher versteht es sich leicht, dass die Liturgiekonstitution nicht nur zum Programm für die Liturgiereform in den Jahren nach dem Konzil geworden ist, sondern dass sie auch heute der entscheidende Bezugspunkt für Theologie, Spiritualität und Praxis des liturgischen Lebens in der katholischen Kirche ist und bleibt. Es gilt deshalb vor allem, im Licht der grundlegenden Aussagen der Liturgiekonstitution die vierzigjährige Wirkungsgeschichte zu betrachten. Dabei kommt man nicht um das Urteil herum, dass zwischen dem Liturgieverständnis von «Sacrosanctum Concilium» und den Entwicklungen, die in der Liturgie nach dem Konzil zu verzeichnen sind, nicht nur Kontinuität, sondern auch eine tiefgreifende Differenz besteht.⁷ Hier liegt der Grund, dass der auch heute nachwievor schwelende theologische und pastorale Streit um das Zweite Vatikanische Konzil nirgendwo so erbittert geführt wird wie im Streit um die Liturgiereform. Und hier liegt auch der Grund, dass gerade bei der Hermeneutik der Liturgiekonstitution jene viel beschworene Unterscheidung von Geist und Text des Konzils vollzogen wird, die zu einem recht selektiven und eigenwilligen Umgang mit dem Konzil geführt hat, den der Pastoraltheologe *Hubert Windisch* sehr zutreffend analysiert hat: «Nicht selten kann man feststellen, dass das Konzil als Legitimierungsfluchtpunkt für persönliche pastorale Anschauungen herhalten muss, ohne dass es für die jeweilige (selbstrechtfertigende) Ausbeutung eine Grundlage bietet. Die Texte des Konzils sind inzwischen, wie vormals die Bibel, zum Steinbruch für private Seelsorgekonzepte geworden. Parallel zur täglichen Einkaufspraxis wählt man aus dem Regal lehramtlicher Texte das aus, was gefällt – wie im Selbstbedienungsladen.»⁸

Diese tragischen Beobachtungen zeigen, dass der Prozess der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils keineswegs abgeschlossen ist und dass wir verpflichtet sind, uns auf die Lehre des vergangenen Konzils zurückzubessinnen. Dies gilt auch und gerade für die elementaren Grundzüge und genuinen Anliegen der Liturgiekonstitution, die freilich nur dann an das Tageslicht treten können, wenn man die üblich gewordene *restrictio mentalis* überwindet, mit der die heute vielfach vorgetragene Kritik an der nachkonziliaren liturgischen Entwicklung verschwiegen wird. Demgegenüber muss es zu denken geben, dass ausgerechnet Theologen, die am Konzil beteiligt und sich engagiert haben, zu großen Kritikern an den nachkonziliaren liturgischen Entwicklungen geworden sind.

Dies gilt vor allem von *Louis Bouyer*, der Konsultor des Liturgierates gewesen ist und der die Liturgiekonstitution als eines der bedeutendsten religiösen Ereignisse im vergangenen Jahrhundert gewürdigt hat.⁹ In der nachkonziliaren Liturgiereform aber nimmt er die gefährliche Tendenz wahr, dass der christlichen Liturgie Ureigene derart dem Alltagsleben der Menschen anzupassen, dass das gläubige Sensorium für das in der Liturgie lebende Mysterium Gottes geschwunden ist.¹⁰ Aber auch *Max Thurian*, der als evangelischer Theologe Beobachter am Konzil und Berater des Liturgierates gewesen ist, stellt bei der erneuerten Liturgie eine problematische Eindimensionalität fest, die vor allem die kontemplative Dimension der Liturgie vermissen lässt.¹¹ *Henri de Lubac*, der große Wegbereiter und Kommentator des Konzils, hat in seiner bereits Ende der sechziger Jahre vorgenommenen kritischen Analyse von entstellenden Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Blick auf

die Liturgiekonstitution geurteilt, sie werde «häufig missverstanden und bisweilen in geradezu sakrilegischer Weise verzerrt»¹². Schließlich ist Kardinal *Joseph Ratzinger*, der als Berater des Kölner Kardinals Joseph Frings am Konzil teilgenommen hat, überzeugt, dass die Kirchenkrise, die wir heute erleben, «weitgehend auf dem Zerfall der Liturgie beruht, die mitunter sogar so konzipiert wird, «etsi Deus non daretur»: dass es in ihr gar nicht mehr darauf ankommt, ob es Gott gibt und ob er uns anredet und erhört»¹³. Denn dort, wo es zum Bruch mit der gewachsenen Liturgie kommt und das Programm einer «selbstgemachten Liturgie» gefördert wird, bestehe die große Gefahr, dass die Gemeinde nur noch sich selbst feiere. Kardinal Ratzinger fordert deshalb «eine neue Liturgische Bewegung, die das eigentliche Erbe des II. Vatikanischen Konzils zum Leben erweckt»¹⁴.

Doch worin liegt das eigentliche Erbe des Konzils in liturgischer Hinsicht? Ist es einfach die Einführung der Volkssprache in die Liturgie und die Zelebrationsrichtung versus populum? Gewiss sind dies die für das gläubige Volk augenfälligsten Veränderungen bei der vom Konzil eingeleiteten Liturgiereform gewesen. Ebenso gewiss stellt die vom Konzil ermöglichte volkssprachliche Liturgie eine wichtige Voraussetzung für eine sinnvolle Akkulturation der kirchlichen Liturgie dar.¹⁵ Doch auf der einen Seite hat sich das Konzil nicht vorbehaltlos für die Einführung der Volkssprache und schon gar nicht für neue Liturgiefamilien ausgesprochen. Dem Konzil ging es vielmehr um eine begrenzte Akkulturation der römischen Liturgie, um ihre substanzielle Einheit zu bewahren und das Zusammenbleiben von überlieferter lateinischer Kultsprache und volkssprachlicher Liturgie zu fördern. Auf der anderen Seite ist die Änderung der Zelebrationsrichtung in der Liturgiekonstitution überhaupt kein Thema. Zwar hat noch während des Konzils die Ritenkongregation zusammen mit dem Liturgierat in der Instruktion «*Inter Oecumenici*» die celebratio versus populum ermöglicht, sie aber nicht im strengen Sinn vorgeschrieben. Die Ritenkongregation hat vielmehr betont, eine celebratio versus orientem, beziehungsweise versus apsidem, entspreche ganz dem Geist der erneuerten Messliturgie, wenn sie auf das eucharistische Hochgebet beschränkt bleibt.

Diese beiden Beispiele können verdeutlichen, dass der Kern der vom Konzil eingeleiteten Liturgiereform anderswo liegt als in Anweisungen, die eher die äußere Form betreffen. Bereits in der vorbereitenden Kommission war die Frage umstritten gewesen, ob es überhaupt nötig sei, den liturgischen Verfügungen des Konzils nicht nur einige allgemeine Grundsätze vorausgehen zu lassen, sondern ihnen auch eine breite theologische Grundlegung zu geben. Die weiteren Entwicklungen nach der Eröffnung des Konzils aber zeigten, dass diejenigen im Recht gewesen sind, die ein solides theologisches Fundament der Liturgiereform gewünscht haben.¹⁶ In der Folge beschreibt das Erste Kapitel der Liturgiekonstitution «das Wesen der Heiligen Liturgie und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche». *Louis Bouyer* hat sogar urteilen können, in der Liturgiekonstitution sei das Wesen der Liturgie erstmals auf einem Konzil beschrieben worden.¹⁷

Bereits im grundlegenden Artikel 2 werden Wesen und Bedeutung der Liturgie in zweifacher Sinnrichtung beschrieben, nämlich erstens im Blick auf die Menschen, die in der Kirche mit der Liturgie leben und von denen die Konstitution sagt, dass die Liturgie täglich diejenigen, «welche drinnen sind, zum heiligen Tempel im Herrn» aufbaut, genauerhin «zur Wohnung Gottes im Geist bis zum Maße des

Vollalters Christi». Zugleich stärkt die Liturgie «wunderbar deren Kräfte, dass sie Christus verkünden». Damit wird der Blick frei auf die Bedeutung der Liturgie für die Menschen, die außerhalb der Kirche stehen. Denn die Liturgie stellt «denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern». Diesen beiden Sinnrichtungen der Liturgie nach innen und nach außen wollen wir weiter nachdenken, indem wir sowohl die diesbezüglich grundlegenden Aussagen der Liturgiekonstitution in Erinnerung rufen und zugleich die nachkonziliaren liturgischen Entwicklungen einer kritischen Analyse unterziehen.

II. DIE LITURGIE ALS DIE HEILIGSTE AUFGABE DER KIRCHE

Dem Konzil war es ein großes Anliegen, Ort und Stellenwert des Gottesdienstes im Gesamtzusammenhang des kirchlichen Lebens klarzustellen. Es versteht die Liturgie der Kirche als «Vollzug des Priesteramtes Christi» und seines «Leibes, der die Kirche ist», und bezeichnet deshalb die Liturgie als jene «heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht»¹⁸. Zugleich hebt die Konstitution hervor, dass sich in der heiligen Liturgie keineswegs das ganze Tun der Kirche erschöpft. Denn die Liturgie ist nicht einfach mit dem Leben der Kirche identisch. Deshalb nennt die Konstitution bewusst auch die wichtigsten außerliturgischen Tätigkeiten der Kirche wie die Hinführung zum Glauben, die notwendige Betreuung der Glaubenden durch Predigt und Katechese und die vielfältige Arbeit der Seelsorge. Dennoch bezeichnet die Konstitution die Liturgie als *culmen et fons* des kirchlichen Lebens, genauerhin als «Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt», und zugleich als «Quelle, aus der all ihre Kraft strömt»¹⁹. Bereits an dieser Stelle erhebt sich die kritische Frage, ob die Liturgie im heutigen Leben der Kirche diesen grundlegenden Ort noch hat oder ob sie nicht auf andere Aktivitäten hin – «kundenorientiert» – zumindest relativiert worden ist. Konzentrieren wir aber unsere Aufmerksamkeit zunächst auf weitere grundlegende Einsichten in das Wesen der Liturgie, die sich aus der konziliaren Ortbestimmung der Liturgie im Leben der Kirche ergeben.

1. *Priester oder Gemeinde als Träger der Liturgie?*

Die Liturgiekonstitution ist von der Grundüberzeugung getragen, dass sich im Geschehen der Liturgie das Heilsgeschehen selbst fortsetzt. Dieses findet seinen Kulminationspunkt im Pascha-Mysterium, das als Leitmotiv die ganze Konstitution durchzieht. Mit dieser paschalologischen Fundierung der Liturgie, die einen christologischen Zugang zum Verständnis des Gottesdienstes eröffnet, fällt neues Licht auf jenen grundlegenden Streit, der seit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgebrochen ist und bei dem es üblich geworden ist, ein vorkonziliares und ein nachkonziliares Liturgieverständnis einander gegenüberzustellen. Wenn nämlich die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanum nicht als Entwicklungsstufe innerhalb einer größeren Einheit der Liturgiegeschichte, sondern als Bruch mit ihr betrachtet wird, dann ist es nur ein kleiner Schritt, dass heute auch mit dem Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils gebrochen wird, und zwar selbst dann, wenn man dessen Geist beschwört.

In dieser Stoßrichtung wird heute gerne behauptet, vor dem Konzil sei allein der Priester Träger der Liturgie gewesen, während nach dem Konzil die Gemeinde in den Ehrenrang des Subjektes der liturgischen Feier erhoben worden sei. Wie alle strikt dualistischen Geschichtsbetrachtungen von vor- und nachkonziliarer Sicht trifft auch diese nicht ins Schwarze. Zwar belehrt die Liturgiegeschichte darüber, dass die ursprüngliche Mitträgerschaft der Liturgie durch alle Gläubigen sowohl in der gottesdienstlichen Praxis als auch in der liturgietheologischen Reflexion immer mehr verloren gegangen ist und dass der altkirchliche Gemeindegottesdienst im Sinne einer die ganze Gemeinde angehenden Liturgie immer mehr den entstellten Charakter einer Privatmesse des Klerus angenommen hat, und zwar bis dahin, dass selbst der «Gemeinde»-Gottesdienst zur Privatmesse eines einzelnen Zelebranten am Altar verkümmert ist. Diese Entwicklung hatte in der Tat zur verhängnisvollen Konsequenz, dass die Liturgie zum ausschließlichen Werk des am Altar zelebrierenden Priesters geworden ist, bei der die Gemeinde zur schweigenden Zuschauerin der priesterlichen Handlungen verurteilt war und der die Gemeinde, wie es veräterisch hieß, «beiwohnte». Die Gläubigen wurden gleichsam als «anwesend Abwesende» behandelt, wie der große Liturgiewissenschaftler *J. A. Jungmann* zu sagen pflegte.²⁰ Dieses Liturgieverständnis, das allein die Kleriker als Träger von liturgischen Handlungen gelten ließ, wurde sogar im Kirchenrecht 1917 festgeschrieben, wenn es dort heißt: «Unter dem Begriff Liturgie werden Ausführungen der Weihegewalt verstanden, die gemäß der Einsetzung Christi oder der Kirche zum göttlichen Kult gehören und nur von Klerikern vollzogen werden können.»²¹

Dem gegenüber macht es das Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, dass es die Liturgie im ursprünglichen und authentischen Sinn als «Werk des Volkes Gottes» wiederentdeckt hat. Doch angesichts unerfreulicher Entwicklungen in der Liturgie nach dem Konzil bis hin zur zumindest missverständlichen Rede von einer «demokratisierten Liturgie» muss die Frage berechtigt sein, ob es als logische Konsequenz des konziliaren Liturgieverständnisses gelten darf, wenn nun umgekehrt die Gemeinde als das Subjekt der Liturgie betrachtet wird. Verhielte es sich so, wäre der Graben zwischen vorkonziliarem und nachkonziliarem Liturgieverständnis perfekt, freilich auch petrefakt. Die Liturgiekonstitution selbst hat aber eine viel umfassendere und tiefere Schau entwickelt, wenn sie betont, dass der gesamte öffentliche Kult «vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern» vollzogen wird und dass deshalb jede liturgische Feier als «Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist», zu betrachten ist.²²

In Treue zu dieser konziliaren Schau hat Kardinal *Joseph Ratzinger* mit Recht moniert, dass die heute modisch gewordene polemische Alternative «Priester oder Gemeinde Träger der Liturgie» unsinnig ist, weil sie das Verständnis der Liturgie «verbaut, statt es zu fördern», und weil sie «jenen falschen Graben zwischen vorkonziliar und nachkonziliar» schafft, «der den großen Zusammenhang der lebendigen Geschichte des Glaubens zerreißt»²³. Diesen großen Zusammenhang erblickt Kardinal Ratzinger aber im «Primat der Christologie»: «Liturgie ist Werk Gottes oder sie ist nicht; mit diesem Zuerst Gottes und seines Handelns, das uns in irdischen Zeichen sucht, ist die Universalität und die universale Öffentlichkeit aller Liturgie mitgegeben, die nicht von der Kategorie Gemeinde, sondern nur von den Kategorien Volk Gottes und Leib Christi aus erfasst werden kann. Allein in

diesem großen Gefüge ist dann das Zueinander von Priester und Gemeinde richtig zu verstehen.»²⁴

Für das konziliare Liturgieverständnis ist es deshalb von entscheidender Bedeutung, dass der auferweckte und erhöhte Christus das eigentliche Subjekt der Liturgie und der eigentliche Zelebrant ist. Dies bedeutet freilich auf der anderen Seite nicht, dass Christus das exklusive Subjekt der Liturgie wäre. Der in der Liturgie real und personal gegenwärtige Christus bezieht vielmehr inklusiv die Kirche in sein gottesdienstliches Handeln ein. Die Kirche als ganze, als der mystische Leib Christi, ist deshalb Träger und Subjekt des Gottesdienstes. Da nämlich Christus sein Priesteramt im liturgischen Handeln der Kirche wirksam fort dauern lässt, ist die Kirche genauerhin als «das von Christus abhängige und ganz auf ihn hingeeordnete sekundäre Subjekt der liturgischen Gedächtnisfeiern» zu bezeichnen²⁵. Dass der kirchlich-liturgische Vollzug des Priesteramtes Christi die Sendung des ganzen Gottesvolkes und dass dementsprechend die Kirche in ihrer Gesamtheit Träger des priesterlichen Tuns und Wirkens Jesu Christi ist, darin besteht denn auch die Kernaussage der Liturgiekonstitution, die in erfreulicher Weise vom «Katechismus der Katholischen Kirche» aufgegriffen wird: «In einer Liturgiefeier ist die ganze Gemeinde (Liturge), ein jeder gemäß seiner Aufgabe. Das Priestertum der Getauften ist das Priestertum des ganzen Leibes Christi.»²⁶

Der Katechismus fügt freilich hinzu: «Einzelne Gläubige empfangen das Sakrament der Weihe, um Christus als das Haupt des Leibes zu vergegenwärtigen.» Diese Hinzufügung geschieht dabei mit bestem Recht. Denn damit der ganzen Kirche als dem sekundären Subjekt der Liturgie deutlich vor Augen tritt, dass der Gottesdienst nicht einfach eine kirchliche Veranstaltung ist und dass folglich nicht sie, sondern der auferweckte und erhöhte Christus das primäre Subjekt der liturgischen Feier ist, ist sie auf den Priester als das tertiäre Subjekt der Liturgie angewiesen. Denn dieser ist in der Liturgie nicht nur Repräsentant der Gemeinde, der er im Namen Christi und im Auftrag der Gemeinde *vor*-steht, sondern er ist auch Repräsentant Christi, der als solcher der Gemeinde auch *gegenüber*-steht. Da in dieser Dimension der ordinierte Priester in der Liturgie allein sagen und tun kann, was er gerade nicht aus Eigenem tun und sagen kann, sondern weil er «in persona Christi», nämlich aus dem Sakrament heraus verbürgt, redet und handelt, gehört auch und gerade der Priester mit zu den Hauptzeichen des christlichen Gottesdienstes. Der Kern seines Dienstes besteht dabei in der «ikonographischen Funktion, für seine Schwestern und Brüder den unsichtbar gegenwärtigen und hohepriesterlich wirkenden Herrn abzubilden, ihn – sakramental – den Sinnen zugänglich zu machen»²⁷.

Damit schließt sich der Kreis, insofern der Priester als das tertiäre Subjekt die ganze Kirche als das sekundäre Subjekt wiederum auf Christus als das primäre Subjekt der Liturgie zurückverweist. Die Rede vom primären, sekundären und tertiären Subjekt der Liturgie mag freilich zunächst abstrakt und kompliziert klingen. Sie ist aber notwendig, soll das differenzierte und ganzheitliche Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils treu aufbewahrt werden, das man mit Kardinal *Joseph Ratzinger* dahingehend zusammenfassen kann: «Weder der Priester für sich noch die Gemeinde für sich ist Träger der Liturgie, sondern der ganze Christus ist es, Haupt und Glieder; der Priester, die Gemeinde, die einzelnen sind es, insoweit sie mit Christus geeint sind und insofern sie ihn in der Gemeinschaft von Haupt

und Gliedern darstellen. In jeder liturgischen Feier ist die ganze Kirche, sind Himmel und Erde, Gott und Mensch beteiligt, nicht nur theoretisch, sondern ganz real.»²⁸ Diese konziliare Sicht der Liturgie als Feier der ganzen Kirche gilt es heute wiederzugewinnen, zumal angesichts einer weit vorangeschrittenen Rollenkonfusion bei der Vielfalt der liturgischen Dienste bis hin zur Wahrnehmung von priesterlichen Aufgaben in der Liturgie durch Laien, die sich auf diesem Weg vermehrt selbst klerikalisieren.

2. Liturgie als Kult oder Entsakralisierung der Liturgie?

Mit diesem ganzheitlichen Liturgieverständnis des Konzils wird auch das Ziel aller Liturgie sichtbar. Dieses besteht in der «Heiligung der Menschen» und in der «Verherrlichung Gottes»²⁹ oder, wie die Liturgiekonstitution an anderer Stelle sagt, in der «Ehre Gottes» und der «Heiligung der Gläubigen»³⁰. An die Stelle dieser starken Betonung der kultischen, sakralen und latreutischen Dimension der Liturgie ist freilich in der Zwischenzeit eine weitgehende Entsakralisierung der Liturgie getreten, wie sie von *Alfred Lorenzer* eindringlich analysiert worden ist.³¹ Am deutlichsten greifbar ist sie in der liturgischen Praxis der Eucharistiefeier, worauf Papst *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika über die «Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche» mit Recht hingewiesen hat: «Einmal seines Opfercharakters beraubt, wird das eucharistische Geheimnis so vollzogen, als ob es nicht den Sinn und den Wert eines Treffens zum brüderlichen Mahl übersteigen würde.»³² In der Tat hat eine einseitige Herausstellung des Mahlcharakters der Eucharistie dazu geführt, dass die Eucharistie beinahe ausschliesslich von der Kommunion her und, diese als gemeinschaftliches Essen und Trinken verstanden, vollzogen wird und immer weniger als sakramentales Zeichen des Lebensopfers und der Todeshingabe Jesu. Diese Reduktion der Eucharistie auf eine geschwisterliche Versammlung zum Mahl, bei der einem Ereignis aus der Vergangenheit gedacht werden soll, ist eine Banalisierung, die freilich exemplarisch für die heute weit verbreitete Nivellierung der Besonderheit der christlichen Sakramente und überhaupt der Sakramentalität der Kirche steht.³³

In dieser Entwicklung muss man die letzten Konsequenzen jener Infragestellung der traditionellen Unterscheidung von sakral und profan erblicken, von der die theologische Diskussion seit den sechziger Jahren umgetrieben (gewesen) ist und die sich vor allem gegen die kultische Dimension des christlichen Glaubens und gegen den expliziten Kult als einer besonderen Institution der Kirche gerichtet hat. Heute freilich müssen wir beobachten, dass dieselben Menschen in den westlichen Industrienationen, die sich vom christlichen Kult abwenden, ihr Heil nicht selten in nichtchristlichen Religionen suchen, in denen aber der Kult einen festen und unbezweifelbaren Ort hat. In diesem paradoxen Phänomen muss man mit dem Philosophen *Georg Muschalek* eine «Rache der menschlichen Natur» erblicken, «die – trotz allem – religiös bleibt: der Eliminierung des religiösen Kultes daheim folgt, mit dem Zwang des Verdrängten, das sich Geltung verschafft, eine leidenschaftliche, heilsuchende Hinwendung zu nichtchristlichen Religionen.»³⁴

In diesen paradoxen Entwicklungen bestätigt sich die alte Weisheit der katholischen Tradition, dass man Liturgie und Kult genauso wenig trennen kann wie Glaube und Religion. Und es rächt sich das Versäumnis der Liturgiewissenschaft

und der Theologie überhaupt, die sich nach dem Konzil kaum in genügendem Maße Rechenschaft über den inneren Zusammenhang von Liturgie, Kult und Kultur gegeben haben. Wenn die Liturgie der Kirche aber vergegenwärtigende Darstellung des Heilsdramas ist, dann erweist sie sich in ihrem zentralen Kern als ein heiliges Spiel, in dem das Erlösungsgeschehen liturgisch-symbolisch inszeniert wird. Vor allem der evangelische Theologe *Wolfhart Pannenberg* hat gezeigt, dass auf der einen Seite die Beziehung zum Kult als ein «inneres Moment an der Struktur menschlichen Spielens» überhaupt aufgewiesen werden kann und dass auf der anderen Seite das darstellende Spiel, in dem die symbolisierte Wirklichkeit gegenwärtig werden soll, «seine dichteste Gestalt im Kult gefunden» hat, «der die mythische Ordnung des Kosmos zur Darstellung» bringt. Das kultische Spiel erweist sich deshalb als «das organisierende Zentrum der gemeinsamen Welt der Menschen und ihrer Einheit»³⁵.

Auch wenn im christlichen Gottesdienst nicht mehr, zumindest nicht allein, die mythische Ordnung des Kosmos, sondern auch und gerade das heilstiftende Handeln Gottes in der Geschichte zur Darstellung kommt, ist dennoch auch die christliche Liturgie ein heiliges Spiel.³⁶ Je mehr die Theologie die Liturgie als repräsentativen Kult, in dem das Pascha-Mysterium als das zentrale heilstiftende Gründungsereignis in Wort und Sakrament je neu gegenwärtig wird, versteht, desto mehr wird sie wiederum Vertrauen in die kultische und sakrale Dimension der Liturgie gewinnen und die gleichsam vertikale und damit zugleich kontemplative Orientierung der Liturgie wieder entdecken, mit der christliche Liturgie freilich steht oder fällt.

3. *Heilsdialog zwischen Gott und Mensch oder liturgischer Dialog zwischen Priester und Gemeinde?*

Von daher wird der Blick frei für eine weitere grundlegende Sendung der Liturgie. Wenn sich in der Liturgie, vor allem im heiligen Opfer der Eucharistie, das «Werk unserer Erlösung» vollzieht³⁷, dann ist der christliche Gottesdienst in erster Linie der (katabatische) Dienst Gottes am Menschen. In diesen Dienst Gottes am Menschen werden wir Menschen freilich mit einbezogen, so dass er auch zu unserem (anabatischen) Dankbarkeitsdienst Gott gegenüber wird. Liturgie ist deshalb genauer die Feier des heilsgeschichtlichen Dialoges zwischen Gott und uns Menschen: «In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gesang und Gebet.»³⁸ Diese heilsgeschichtliche Kommunikation vollzieht sich zwischen der gnädigen Zuwendung Gottes zu uns Menschen und der gläubigen Antwort der Menschen an Gott.³⁹ Von daher versteht es sich, dass dieser Dialog zu seinem Gelingen drei Schritte braucht:

Im heilsgeschichtlichen Dialog geht *erstens* alle Initiative von Gott aus, der sich selbst als Schöpfer und Erlöser den Menschen in Liebe und Gnade zuwendet. Diese anrufende *Zuwendung Gottes* zu uns Menschen kommt in der Liturgie als der Feier der Vergegenwärtigung der Lebensfülle des dreieinen Gottes zum Ausdruck einerseits in den Lesungen und im Evangelium. Denn in ihnen ergeht das Wort Gottes als Anruf an die versammelte Gemeinde, und zwar im Sinne des befreienden Zuspruchs wie des verpflichtenden Anspruchs. Da das Wort Gottes aufgrund des fundamentalen Glaubensgeheimnisses der Menschwerdung Gottes immer ein sakramenta-

les Wort ist, ereignet sich Gottes Zuwendung zu uns Menschen andererseits in einer besonders verdichteten Weise in den sakramentalen Grundvollzügen der Kirche.

Im heilsgeschichtlichen Dialog sind die Menschen *zweitens* die von Gott Angerufenen und zur *Antwort des Glaubens* Gerufenen, die dadurch der gnädigen Zuwendung Gottes entsprechen, dass sie sich ihrerseits dankend, lobpreisend und anbetend Gott zuwenden. Diese unmittelbar an Gott gerichtete Antwort der versammelten Gemeinde artikuliert sich liturgisch in der Beracha, zuhächst im Lobpreis des eucharistischen Hochgebetes. Die Feier der Liturgie setzt deshalb unabdingbar Glauben voraus. Ihr eignet Verbindlichkeit, weshalb die wahre »Größe der Liturgie« gerade auf »ihrer Unbeliebigkeit« beruht⁴⁰.

Zwischen der anrufenden Zuwendung Gottes in seinem Wort und Sakrament und der antwortenden Hingabe der Menschen an Gott im Gebet brauchen die Menschen *drittens* Zeit und Lebensraum, um die Selbstzuwendung Gottes innerlich wahrnehmen zu können und die Glaubensantwort an Gott vorzubereiten. Dieser notwendigen Zwischenphase der Wahr-Nehmung, des mystischen *Innewerdens* der Heilserfahrung und der Vorbereitung der Glaubensantwort, die zugleich alle von der Zuwendung Gottes Betroffenen zum Volk Gottes verbindet, entspricht in der Liturgie vor allem das Singen.⁴¹ Dieses ist der elementarste »Ausdruck der Gläubigen für das Innewerden« und die »Reaktion auf das, was ihnen durch Gottes Zuwendung widerfahren ist«⁴². In der Liturgie der Kirche geht deshalb dem Singen immer der Anruf Gottes voraus, und das Singen führt seinerseits zum Gebet hin.

An die Stelle der liturgischen Feier des Heilsdialoges zwischen Gott und den Menschen ist aber in nicht wenigen nachkonziliaren Entwicklungen der menschliche Dialog zwischen dem Priester und der Gemeinde getreten. Nicht die Kommunikation Gottes mit uns Menschen steht dann im Vordergrund, sondern Kommunikationsprozesse in der Gemeinde selbst. Dieser Eindruck ist vor allem dadurch bestärkt worden, dass durch den Wegfall einer gemeinsamen Gebetsrichtung die katholische Messliturgie nach dem Konzil durch das permanente face to face von Priester und Gemeinde geprägt ist.⁴³ Eng damit zusammen hängt die starke Tendenz, dass sich die Liturgie in sich abzuschließen droht. Von daher wäre die Frage zu stellen, ob nicht die Wiedereinführung einer gemeinsamen Gebets- und Zelebrationsrichtung beispielsweise beim Schuldbekenntnis, bei den Präsidialgebeten und beim Allgemeinen Gebet der Kirche die Dominanz des Dialogs von Priester und Gemeinde vermindert und die für die Liturgie konstitutive Ausrichtung auf die Gegenwart des Auferweckten in Wort und Sakrament verdeutlicht werden könnte.⁴⁴ Darüber neu nachzudenken, muss zumindest erlaubt sein, ohne sofort ungerechtfertigterweise als Verräter des Konzils denunziert zu werden.

Bei dieser Orientierung an der Gegenwart des Auferstandenen in Wort und Sakrament wäre es auch möglich, den wahren Sinn für die grundlegende Bedeutung des Wortes Gottes in der Liturgie wiederzuentdecken, wie sie das Konzil gewünscht hat, dass nämlich die Heilige Schrift als die primäre Urkunde des Glaubens im Leben der Kirche und deshalb auch in ihrer Liturgie wieder deutlicher zum Tragen kommt: »Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift.«⁴⁵ Von daher war es dem Konzil ein großes Anliegen, dass »den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde«⁴⁶. Diesem wichtigen Anliegen des Konzils

kann aber nur mit einer größeren Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, und zwar mit beiden Testamenten, entsprochen werden und gerade nicht mit einer einseitigen Orientierung der Liturgie am gesprochenen Wort, das sich so sehr in Erklärungen und Kommentaren zum Ausdruck bringt, dass kaum mehr Raum bleibt für die Kontemplation des in der Liturgie gefeierten Geheimnisses oder gar für die Anbetung Gottes. Eine solche Liturgie lässt dann die Kirche nicht mehr als eine Kirche des göttlichen Wortes erscheinen, von dem die Konstitution sagt, dass Christus selbst in seinem Wort gegenwärtig ist, «da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden»⁴⁷. Die Kirche erscheint dann vielmehr als eine Kirche der menschlichen Wörter, die nicht selten selbst an jenem Wort-Durchfall leidet, den Paul M. Zulehner als «liturgische Logorrhöe» gebrandmarkt hat⁴⁸.

4. *Actuosa participatio oder Machen der Liturgie?*

Leider wird nicht selten diese Fehlentwicklung mit der vom Konzil gewünschten vollen, bewussten und aktiven Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie gerechtfertigt. Zwar geht das Postulat der «actuosa participatio» auf die liturgische Bewegung zurück, und sie wurde bereits von Papst Pius X. gewünscht. Die Tatsache aber, dass in der Liturgiekonstitution dieses Postulat an nicht weniger als an sechzehn Stellen erwähnt wird, zeigt, wie wichtig es dem Konzil gewesen ist, dass die Gläubigen bewusst die Liturgie mitfeiern können. Das Konzil hat dabei in erster Linie an die innere Partizipation der Gläubigen an der Liturgie im meditativen Nachvollzug und im Gebet gedacht, deren wahre Förderung nur durch die äußerst wichtige geistliche Hinführung der Gläubigen zu den liturgischen Vollzügen im Sinne der Mystagogie und durch eine gute liturgische Bildung geschehen kann. Dieser innere Mitvollzug der liturgischen Handlungen ist das entscheidend Erste, das allem äußeren Mitwirken in der Liturgie überhaupt erst den wahren Sinn gibt.

In der Folge des Konzils ist die *participatio actuosa* freilich auch in dem sichtbaren Sinne realisiert worden, dass jene liturgischen Laiendienste – wie Akolythen, Lektoren, Kantoren, Kommentatoren, Vorbeter und Kommunionhelfer – wiederentdeckt und in der liturgischen Praxis bewährt wurden, die im *Motu proprio* «*ministeria quaedam*» von Papst Paul VI. im Jahre 1972 vorgesehen und eingeführt worden sind.⁴⁹ Diese haben nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass in neuer Weise wiederentdeckt wurde, dass die Liturgie von ihrem Wesen her ein Gemeinschaftsvollzug ist, und zwar zunächst zwischen Gott und uns Menschen und durch diese gemeinsame Teilhabe an Gott auch Gemeinschaft untereinander. Mit der Betonung der *actuosa participatio* ist die Liturgie weitgehend entklerikalisiert worden, was freilich nicht ausschließt, dass es umgekehrt zu einer Klerikalisierung von Laien gekommen ist, und zwar vor allem dadurch, dass Laien immer mehr auch liturgische Dienste übernommen haben, die an die sakramentale Ordination gebunden sind und es bleiben müssen. Die liturgischen Dienste begünstigen dann nicht die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in der Liturgie, sondern vielmehr die Epiphanie des eigenen Ich.

Die Herausstellung der *actuosa participatio* hat in der Folgezeit des Konzils noch zu zwei weiteren Fehlentwicklungen geführt. Das vom Konzil gewünschte «aggiornamento» wurde erstens nicht selten dahingehend missverstanden, dass an

die Stelle einer gesunden Öffnung der Kirche auf die Welt hin eine Auflösung der Kirche ins Weltliche hinein getreten ist, mit der zumeist ein weitgehendes Vergessen des Heils und eine Entfremdung vom Evangelium verbunden ist. In der Liturgie zeigt sich diese Tendenz vor allem darin, dass das allein von Gott her kommende erlösende Neue kaum mehr sichtbar ist, sondern dass Liturgie zur öden und auf die Nerven gehenden Repetition der Welt an heiliger Stätte verkommt, in der allein wiederholt wird, was sich in der alltäglichen Erfahrung der Menschen ohnehin von selbst versteht: «Die Wiederholung der Welt im Gottesdienst – so wie sie ist, also bar jeder Faszination – macht die Liturgie zum zumeist weinerlichen (theologischen Durchlauferhitzer) für nur zu Altbekanntes und ohnehin ständig Wiederholtes.»⁵⁰ Ein solcher Gottesdienst präsentiert sich freilich nicht mehr als Gottes-Dienst, sondern als Menschen-Werk, schlimmstenfalls als «durchgestaltete, auf ein Lernziel hin ausgerichtete (Sozial-)Pädagogik»⁵¹.

Damit ist die zweite Fehlentwicklung angesprochen, die in der Versuchung besteht, die Liturgie zur multimedialen und katechetischen Lektion mit dem Lernziel der argumentierenden Bewusstseinsbildung umzugestalten, und zwar selbst auf die Gefahr hin, dass die Liturgie zu einer lediglich aus pädagogischen Gründen notwendigen Veranstaltung der Kirche verkommt, die freilich nicht auf Gott, sondern auf den Menschen zielt. Der Dienst Gottes an Mensch und Welt wird auf diesem Weg zum Menschendienst und zu einer zwischenmenschlichen Aktion, nicht aber zum Handeln Gottes in der Welt zu deren Heil. Solche religionspädagogische Lernzielorientierung in der Liturgie ist vielleicht die stärkste Lebensbedrohung der Liturgie, so dass *Aidan Kavanagh* nicht zu Unrecht das Ende des Gottesdienstes in einer radikalen (Selbst-)Säkularisierung prophezeit.⁵² Denn Liturgie kann nur leben, wenn sie einen eigenständigen, nicht weiter ableitbaren Sinn in sich trägt.

Angesichts solcher Fehlentwicklungen ist es höchste Zeit, dass der «an keine andere Grundfunktion abgebbare Sinn des Kultes» wiederentdeckt wird.⁵³ Dazu hat die Liturgiekonstitution den entscheidenden Weg gewiesen, wenn sie als Ziel der Erneuerung der liturgischen Texte und Riten angegeben hat; «dass sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann.»⁵⁴ Das Konzil war eindeutig der Überzeugung, dass sich die leichte Erfassbarkeit der Liturgie und die Ermöglichung der tätigen und gemeinschaftlichen Teilhabe des Volkes Gottes an der Liturgie von ihrer Transparenz für das Heilige her ergeben und keineswegs umgekehrt. Die gewünschte *actiosa participatio* ist somit der mystagogischen Transparenz für das Heilige eindeutig nachgeordnet und wird von dieser her interpretiert. Kardinal *Joseph Ratzinger* ist deshalb beizupflichten, wenn er die notwendige «gemeinsame Interiorisierung» im Sinne der Befähigung der Gläubigen zu einer höchst aktiven Verinnerlichung des liturgischen Geschehens als «Überlebensfrage der Liturgie als Liturgie» betrachtet⁵⁵.

5. Objektive Gestalt der Liturgie oder subjektive Gestaltung?

Die Glaubenden zum tätigen Mitvollzug der Liturgie zu befähigen, ist und bleibt das Ziel der Liturgiereform und nicht das Bemühen, die Liturgie selbst nach dem

Grundsatz der tätigen Teilnahme aller als oberstes Prinzip zu gestalten. Damit fällt auch neues Licht auf die virulente Grundspannung zwischen objektiver Gestalt der Liturgie und ihrer subjektiven und situativen Gestaltung. Die Beantwortung dieser Frage hängt weitgehend vom Verständnis der Liturgie ab, von dem man sich dabei leiten lässt. Versteht man unter der Liturgie in erster Linie das Werk des Volkes, dann wird sich das Interesse in der liturgischen Gestaltung vor allem darauf konzentrieren, sowohl die Sprache als auch den Ritus der heutigen Mentalität so sehr anzupassen, dass eine möglichst große Nähe der Liturgie zur alltäglichen Erfahrung der Menschen verwirklicht wird. Versteht man demgegenüber unter der Liturgie in erster Linie das Werk und den Dienst Gottes am Menschen, dann wird man in der Gestaltung alle Aufmerksamkeit darauf richten, dass der Gottesdienst nicht nur «erfahrungsvoll», sondern vor allem «gottvoll» gefeiert werden kann.

Diese Priorität bedeutet für die Gestaltung der Liturgie konkret, dass man sensibel jene Unterscheidung zwischen feststehenden und veränderbaren Teilen in der Liturgie wahrnimmt und ausschöpft, die in der liturgischen Ordnung der Kirche selbst vorgesehen ist. Diese Unterscheidung verhilft dazu, in den unausschöpfbaren Reichtum der alle Individualitäten und Generationen übersteigenden Liturgie unserer Kirche hineinzuwachsen, um allererst im Rahmen dieser vorgegebenen Ordnung die kompetente Freiheit zur persönlichen Gestaltung zu gewinnen, statt die Balance zwischen Objektivität und Subjektivität in der Liturgie einseitig in der zweiten Tendenzrichtung aufzugeben.

Dies gilt vor allem im Blick auf das eucharistische Hochgebet, bei dem heute anzumahlen ist, statt inoffiziell veröffentlichte oder selbst erarbeitete Texte zu verwenden, dem weisen Ratschlag des Liturgiewissenschaftlers *Otto Nussbaum* zu folgen: «Es ist ... das Gebot der Stunde, die im Augenblick vorhandene Breite der Variabilität und Pluralität des Hochgebetes zu nutzen. Vor allem den Priestern ist die Aufgabe gestellt, die Texte für sich selbst und für die Gläubigen zu erschließen, sie fruchtbar zu machen für einen bewussteren und vertieften Mitvollzug der eucharistischen Feier und für das ganze geistliche Leben.»⁵⁶ Analysiert man nämlich selbst erarbeitete eucharistische Hochgebete, kann sich einem das Urteil aufdrängen, dass es dabei längst nicht mehr allein um Fragen der liturgischen Gestaltung geht, sondern um Glaubensfragen, dass also das katholische Eucharistieverständnis selbst und das ihm zugrundeliegende Christusbekenntnis der Kirche auf dem Spiel stehen.⁵⁷

Weil es bei der Feier der Eucharistie um den Nerv des Glaubens geht, stellen sich vor allem grundsätzliche Fragen: Wenn die Eucharistie das Testament Jesu Christi für seine ganze Kirche ist, wie komme ich dann als einzelner Liturge dazu, für mich und für meine Gemeinde dieses Testament Jesu selbst formulieren zu wollen? Wird damit das Geheimnis der Eucharistie mystagogisch vertieft, oder wird nicht vielmehr ein der Eucharistie letztlich abträglicher gemeindlicher oder priesterlicher Subjektivismus auch in der Liturgie gefördert? Ist schließlich die heute weitverbreitete Tendenz, neue eucharistische Hochgebete zu erfinden, nicht auch Ausdruck einer gewissen Anmaßung? Da nicht der Priester die Gegenwart Christi in der Eucharistie bewirkt, da vielmehr der Priester den Vater bittet, sie durch das Wirken des Heiligen Geistes geschehen zu lassen, kann es mir dann wirklich in den Sinn kommen, die epikletische Anrufung des Heiligen Geistes einem neuen von mir ausgedachten eucharistischen Gebet anzuvertrauen? Von daher versteht es sich

von selbst, dass sich die heute weithin vorgetragene Meinung, die Liturgie der Kirche könnte beliebig verändert werden und, wenn es überhaupt noch Unveränderliches gebe, dann allenfalls die Wandlungsworte, alles andere könne man aber auch anders und selber machen, gerade für die Feier der Eucharistie ruinös auswirkt.

Was vom Text des eucharistischen Hochgebetes gilt, muss auch von seinem priesterlichen Sprecher betont werden. Denn das eucharistische Hochgebet ist eine kompositorisch einheitliche Oration und deshalb in seinem vollen Umfang ein «priesterliches Amtsgebet»⁵⁸, das im Namen der Gemeinde, aber nicht, und zwar auch nicht in einzelnen Teilen, von der Gemeinde oder von Laientheologen gesprochen werden kann. Die heute weit verbreitete gegenteilige Praxis der Mitwirkung von Nicht-Priestern beim eucharistischen Hochgebet droht diese kompositorische Einheit aufzulösen und damit letztlich ein vorkonziliares Eucharistieverständnis mit seiner einseitigen Konzentration auf die Konsekration der Gaben zu fördern.

Angesichts solcher Fehlentwicklungen⁵⁹ ist es heute dringend notwendig, eine neue Sensibilität für die Unbeliebigkeit des liturgischen Ritus zu entwickeln. Dabei ist im streng christlichen Sinn der Ritus zu verstehen als «gestaltgewordener Ausdruck der Ekklesialität und der geschichtsüberschreitenden Gemeinschaftlichkeit des liturgischen Betens und Handelns»⁶⁰. Der so verstandene Ritus der Liturgie lässt zwar durchaus verschiedene Formgebungen und lebendige Entwicklungen zu, er schließt aber ebenso sehr subjektive Beliebigkeit aus.

6. Krise der Liturgie als Glaubenskrise

Die heutige Krise der Liturgie erweist sich von daher zutiefst als eine Krise des Glaubens. Dies ist die Kehrseite jener in der kirchlichen Tradition aufbewahrten Weisheit, dass das Gesetz des Betens auch das Gesetz des Glaubens ist: «Lex orandi – lex credendi».⁶¹ In dieser Weisheit ist die elementare Glaubensüberzeugung der Kirche verdichtet, dass sie nirgendwo so sehr in ihrem Element ist wie im Gebet der Glaubenden und in der Liturgie der kirchlichen Glaubengemeinschaft. Die Liturgie erweist sich genauerhin als Ernstfall des christlichen Glaubens und kirchlichen Lebens. Denn die Liturgie baut nicht nur Kirche auf, sondern erhält sie auch am Leben. Und weil sich die Liturgie in der Kirche sichtbar ereignet, verwirklicht sich die Kirche vor allem anderen im Vollzug der Liturgie, vor allem der Eucharistie als des «Nerven- und Lebenszentrums einer jeden kirchlichen Gemeinschaft»: «Alles Tun der Kirche geht vom Altar aus und kehrt – möglichst um neu dazu gewonnene Brüder und Schwestern bereichert – zum Altar zurück.»⁶²

Die heutige Krise der Liturgie ist deshalb ein vitaler Anlass zur Selbstvergewisserung, was wir in der Liturgie überhaupt feiern. Die Liturgiekonstitution beantwortet diese Frage mit dem entschiedenen Hinweis auf das Paschamysterium. Denn es erblickt die Mitte der christlichen Liturgie im rituellen Gedächtnis des Paschamysteriums, das seinerseits seine tiefste Sinnbestimmung in der dankbaren Anbetung Gottes findet. Der Glaube an das Paschamysterium ist heute aber vielfältigen Erosionserscheinungen ausgesetzt, die zu gefährlichen Konsequenzen für das Ganze des christlichen Glaubens und Lebens führen. Dabei handelt es sich um jene Konsequenzen, die wir in den kirchlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart zur Genüge erfahren müssen und die es an den Tag bringen, wieviele Probleme

und Krisen in der Kirche heute ihren Grund im fehlenden Glauben an das Paschamysterium haben:

Wenn Jesus nicht auferstanden ist, dann kann erstens auch die Kirche nicht mehr als sakramentaler *Organismus*, nämlich als Leib Christi, wahrgenommen werden, sondern bloß noch als eine soziologische *Organisation* wie viele andere gesellschaftliche Institutionen auch. Dabei besteht die große Gefahr, dass die Kirche bloß noch als ein Skelett ohne Fleisch in Erscheinung tritt und verständlicherweise eher Angst auslöst, als dass sie Hoffnung zu wecken vermöchte. Der christliche Glaube aber lebt von der Überzeugung, dass der auferstandene Christus der Herr seiner Kirche und in der Kraft seines Geistes in ihr gegenwärtig ist und sie zu seinem Leib macht.

Wenn Jesus nicht auferstanden ist, dann wäre zweitens die Eucharistie nichts anderes mehr als ein permanentes Requiem für den toten Jesus oder gar eine liturgische Heldenfeier, nämlich «Totenkult» und damit ein weiterer Ausdruck «unserer Trauer über die Allmacht des Todes» in der heutigen Welt⁶³. Der Glaube der Kirche lebt aber von der Überzeugung, dass das eigentliche Subjekt allen liturgischen Handelns der auferstandene, erhöhte und in Gestalt und Kraft seines Geistes bei seiner Gemeinde und ihrer Feier der Eucharistie gegenwärtige Christus ist.

Wenn Jesus nicht auferstanden und die Eucharistie Kult eines Toten ist, dann braucht es drittens auch keinen Priester, der der Eucharistie vorsteht, um den auferstandenen Christus in und gegenüber der Gemeinde zu repräsentieren und in seinem Auftrag und in seiner Person zu handeln. Es wäre vielmehr ausreichend, dass jeder studierte Theologe auch ohne Weihe, aber im Auftrag der Gemeinde, dieses Geschehen vollziehen könnte. Nach christlicher Überzeugung aber ist die Kirche gerade in der Feier der Eucharistie im tiefsten der Lebensort, an dem genau das, was uns übersteigt, uns geschenkt wird als jener Grund, auf dem wir leben dürfen. Weil das Kirchesein nicht eine «natürliche Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft» ist, darum gibt es in ihr das geweihte Amt, «das nicht eine Sache der Delegation ist, sondern der sakramentalen Sendung.»⁶⁴

III. DIE LITURGIEKONSTITUTION IN EINER VERÄNDERTEN PASTORALEN SITUATION

Mit diesen vielfältigen Konsequenzen soll angedeutet werden, was alles auf dem Spiel steht, wenn das Paschamysterium gelehnet oder einfach vergessen wird. Dann kann nämlich die Liturgie die zweite Aufgabe, die ihr das Konzil zugewiesen hat, nicht mehr wahrnehmen, nämlich den «Menschen, die außerhalb der Kirche stehen», die Kirche vor Augen zu stellen als «Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern»⁶⁵. Damit ist es angezeigt, das Augenmerk auf die pastorale Situation heute zu richten, in der Liturgie gefeiert wird und die sich in den vergangenen vierzig Jahren grundlegend geändert hat. Es stellt sich vor allem die Frage, wie die Kirche Liturgie feiern kann in der heutigen gesellschaftlichen Situation, die am adäquatesten mit dem Stichwort der Säkularisierung umschrieben werden kann.⁶⁶

1. Liturgie in einer neuen Katechumenatssituation

Wie unausweichlich diese Frage geworden ist, wird sofort deutlich, sobald man bedenkt, dass die Menschen, die heute nachwievorn ein Bedürfnis nach Liturgie

verspüren, sehr verschieden geprägt sind und die unterschiedlichsten Erwartungen an den Gottesdienst der Kirche herantragen. Zu denken ist *erstens* an die nachwievor stabile und große Zahl von motiviert praktizierenden Mitgliedern der Kirche, die sich für eine lebendige und glaubwürdig gefeierte Liturgie am Ort ihres kirchlichen Lebens einsetzen. Nicht zu übersehen ist aber *zweitens* die nicht zu unterschätzende Zahl von traditional eingestellten oder gar traditionalistischen Mitgliedern der Kirche, die sich nachwievor in der Tridentinischen Messe beheimatet fühlen oder zu ihr wegen einer überbordenden liturgischen Experimentierwilligkeit in Pfarreien und anderen kirchlichen Gemeinschaften Zuflucht nehmen. Daneben gibt es *drittens* eine große und stets größer werdende Zahl von Kirchenmitgliedern, die ihre Kirchenzugehörigkeit weitgehend passiv leben und vor allem oder nur an den Hochfesten und an den Knotenpunkten ihres Lebens unter Tatbeweis stellen und die deshalb vor allem passagerituelle Erwartungen an den Gottesdienst der Kirche herantragen. *Viertens* ist an jene Kirchenmitglieder zu denken, die zwar getauft sind, aber sich eigentlich in einem präkatechumenalen Zustand aufhalten und die man am ehrlichsten als getaufte Katechumenen bezeichnet. Nicht zu vergessen ist *fünftens* die bedrängend große Zahl von Randchristen und Fernstehenden, von Konfessionslosen und Ungetauften in der heutigen säkularisierten Gesellschaft, die dennoch relativ hohe Erwartungen an die gottesdienstlichen «Dienstleistungen» der Kirche haben.

Die Ökumenische Basler Kirchenstudie hat beispielsweise als Ergebnis zu Tage gebracht, dass die Erwartungen der Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind, an den Gottesdienst der Kirche sehr groß sind, jedenfalls größer, als die hauptamtlichen Seelsorger erwartet haben. Während nämlich vom Gottesdienst der Kirche seitens der Bevölkerung viel erwartet wird, rückt demgegenüber bei den kirchlichen Mitarbeitenden der Stellenwert des Gottesdienstes kräftig nach unten. Dabei stehen die Erwartungen der Menschen an Tauf-, Hochzeits- und Abdankungsfeiern an erster Stelle. Aus diesen Ergebnissen zieht der reformierte Theologe David Plüss jedenfalls diesen überraschenden Schluss: «Bezüglich ihrer Erwartungshaltung an Einzelleistungen der Kirche unterscheiden sich Ausgetretene kaum von den Mitgliedern. Wenn von den Erwartungen ausgegangen wird, dann ist die Kirche gleicherweise Kirche der Ausgetretenen wie der Mitglieder.»⁶⁷

Von daher ist es keineswegs leicht, wenn nicht gar unmöglich, den Menschen in ihren sehr verschiedenen Lebenssituationen und mit ihren unterschiedlichen Erwartungen mit einer Gestalt der kirchlichen Liturgie gerecht zu werden. Vor allem stellt sich die Frage, ob man diesen vielfältigen Erwartungen mit den sakramentlichen Vollformen der kirchlichen Liturgie entsprechen kann und soll, oder ob es in der heutigen Situation nicht auch voreucharistische Gottesdienste für Erwachsene braucht. Denn nicht nur sind die Menschen mit den sakramentlichen Liturgien der Kirche überfordert, sondern diese sind der Kirche auch nicht anheimgegeben, um eine ekklesiale Zugehörigkeit von Menschen vorzutäuschen, die kaum mehr einen Zugang zu den Sakramenten und zur Kirche haben. Deshalb ist es auch abwegig und keineswegs hilfreich, die sakramentlichen Feiern in ihrer Gestaltung derart an die unterschiedlichen Erwartungshaltungen der Menschen anzupassen, dass sie nachvollzogen werden können. Damit würden die sakramentlichen Feiern um ihren inneren Gehalt und ihre ekklesiale Identität gebracht. Denn

sakramentliche Feiern setzen den Glauben und eine klare Zugehörigkeit zur Kirche voraus, wie die Liturgiekonstitution ausdrücklich betont: «Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens.»⁶⁸

Es ist deshalb ein dringendes Gebot der gegenwärtigen Stunde, alternative Feierformen zu entwickeln und präkatechumenale, beziehungsweise katechumenale Feiern und sakramentale Liturgien zu unterscheiden⁶⁹, und zwar gemäß dem Grundsatz, dass nicht jede gottesdienstliche Feier bereits kirchliche Liturgie ist.⁷⁰ Die Kirche steht heute unübersehbar vor jener Herausforderung, die die Pastorkommission der deutschen Bischöfe dahingehend namhaft gemacht hat, das Repertoire an festlichen und liturgischen Segensfeiern so auszuweiten und zu differenzieren, um nicht auf alle religiösen Erwartungen und Bedürfnisse sofort und allein mit einem Sakrament antworten zu müssen.⁷¹ Was in der heutigen Situation der Kirche nottut, ist eine katechumenale Liturgiepastoral jenseits von Laxismus, der sich eingeleisig an den Bedürfnissen der Menschen orientiert, aber auch jenseits von Rigorismus, der einfach dem rubrizistischen Buchstaben folgt.⁷²

Das entscheidende Kriterium bei der Gestaltung von gottesdienstlichen Feiern müssen folglich die Lebenssituationen der Menschen sein, die nach solchen Feiern fragen. Denn in der heutigen Situation kann man nicht einmal mehr davon ausgehen, dass der durchschnittliche Getaufte weiß, was Liturgie und vor allem Eucharistie ist, dass er es vielmehr von Grund auf neu erlernen muss. Deshalb wird man in der heutigen Erwachsenen Katechumenatssituation mit Kardinal *Walter Kasper* von der «pastoralen Prävalenz des Wortes vor dem Sakrament» ausgehen⁷³. Wie das Beispiel des nächtlichen Weihnachtslobes für Nichtchristen im Erfurter Dom zeigt⁷⁴, muss in der missionarischen Situation von heute die sakramentliche Liturgie der Kirche zurücktreten und der Wortgottesdienst, der geeigneter ist, zur Mitte des Glaubens hinzufügen und (prä-)katechumenale Qualitäten zu entfalten, in den Vordergrund treten.

2. Erneuerung der Liturgie und der Kirche von innen

Die Liturgie der Kirche steht vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution vor der großen Herausforderung, dass sie auf der einen Seite versuchen muss, den vielfältigen Erwartungen der heutigen Menschen an gottesdienstliche «Dienstleistungen» mit der Entwicklung von präkatechumenalen und katechumenalen Feierformen zu entsprechen, und dass sie auf der anderen Seite die mutige Entschiedenheit für die sorgfältige Pflege einer kirchlich-liturgischen Eigenkultur aufbringen muss, deren zentrales Thema die sakramentlichen Feiern der Kirche, allen voran die Eucharistie, sind und bleiben. Was deshalb heute dringend notwendig ist, ist die – freilich modifizierte – Aufnahme und Revitalisierung der altkirchlichen Arkandisziplin, in der die noch Ungetauften zwar am Wortgottesdienst teilnahmen, aber vom zweiten eigentlichen Teil des Gottesdienstes ausgeschlossen blieben, in dem das Apostolische Glaubensbekenntnis gesungen und das eucharistische Mahl Jesu Christi gefeiert wurde. Die Kirche kann jedenfalls nur dann in großer Offenheit und ebenso weitherzigem Freimut auf die gottesdienstlichen Erwartungen der heutigen Menschen eingehen, ohne einen Ausverkauf des Gottesdienstes zu betreiben, wenn sie zu-

gleich den entschiedenen Mut zur Pflege des Arkanums des Glaubens aufbringt, das ihr mit ihren sakramentlichen Feiern anvertraut ist.

Die heute multidimensional gewordene Liturgiefähigkeit und Liturgiebedürftigkeit des Menschen fordert die Kirche insofern heraus, sich auf den innersten Kern der kirchlichen Liturgie in neuer Weise zu besinnen. Deren tiefstes Wesen hat Kardinal *Carlo M. Martini* in seinen Briefen an Umberto Eco mit Recht dahingehend festgemacht, dass die Kirche nicht einfach Bedürfnisse und Erwartungen befriedigt, sondern dass sie Geheimnisse feiert, und zwar vor allem das öffentliche Geheimnis Gottes.⁷⁵ Dies der Kirche immer wieder neu ins Stammbuch zu schreiben, macht die undelegierbare Aufgabe der kirchlichen Liturgie als Feier des Heilsdialoges zwischen dem sich dem Menschen zuwendenden Gott und dem sich Gott zuwendenden Menschen aus. Denn die Liturgie der Kirche ist in erster Linie *Opus Dei*, das Werk Gottes für uns Menschen und kann erst von daher zum *Opus hominis*, zum Werk der Menschen werden.

Vierzig Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution sind wir somit aufgrund zahlreicher Entwicklungen und einer weitgehend veränderten pastoralen Situation auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen, auch und gerade auf die Anfänge des Verstehens dessen, was Kirche und Liturgie und dementsprechend kirchliche Liturgie sind. Dass beide Wirklichkeiten, Kirche und Liturgie, unlösbar zusammengehören, dies hat Papst *Johannes Paul II.* mit seiner Enzyklika über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche in Erinnerung gerufen, in der er betonte, dass die Kirche nicht nur Eucharistie feiert, sondern dass die Kirche von der Eucharistie lebt und von ihr aufbaut wird: «*Ecclesia de Eucharistia*». An dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis von Liturgie und Kirche hat der Papst bereits anlässlich des 25. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution in seinem Apostolischen Schreiben «*Vicesimus quintus annus*» erinnert, in dem er nicht nur hervorhob, in der Konstitution über die Heilige Liturgie könne man bereits «den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wird», und sie nehme die Dogmatische Konstitution über die Kirche vorweg. Der Papst zog aus dieser Einsicht vielmehr auch die schöne Konsequenz: «Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.»⁷⁶

Diese organische Verbindung hatte bereits das Konzil herausgestellt mit seinem liturgietheologischen Basalsatz, dass die Liturgie der Kirche Höhepunkt und Quelle des kirchlichen Lebens ist. Dasselbe organische Bedingungsverhältnis besteht folglich auch zwischen der Erneuerung der Kirche und der Erneuerung der Liturgie. Wenn in beiden Bereichen in den vergangenen vierzig Jahren hinsichtlich der Erneuerung der äußeren Strukturen der Kirche und der liturgischen Gestaltungen das Äußerste zu tun versucht worden ist, sind wir heute verpflichtet, zumindest ebenso energisch auch das Innerste zu tun.⁷⁷ Oder, um es mit dem emeritierten Erzbischof von Freiburg, *Oskar Saier*, zu sagen: «Zunächst geht es darum, dass in unseren Gemeinden genug «Raum für das Eigentliche» geschaffen wird. Auf dieses Ziel hin sind unsere strukturellen Maßnahmen auszurichten.»⁷⁸

Dass die Konstitution über die heilige Liturgie am Anfang des Konzils stand, hat zunächst situationsbedingte und pragmatische Gründe. In der Rückschau auf die vergangenen vierzig Jahre wird man aber urteilen müssen und dürfen, dass dies «in

der Architektur des Konzils einen guten Sinn hat: Am Anfang steht die Anbetung. Und damit Gott».⁷⁹ Dass die Kirche sich aus der Anbetung Gottes herleitet und wieder in sie mündet, war die eigentliche Sinnbestimmung der Liturgiekonstitution, die heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Es ist vielmehr höchste Zeit, jene Phase endgültig zu beenden, in der man sich in der liturgischen Erneuerung allein auf einzelne Stichworte der Liturgiekonstitution gestützt und diese pragmatisch in die Tat umgesetzt hat. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution ist es aber angebracht und notwendig, sich wiederum auf die große Perspektive der Konzilsväter zurückbesinnen und die Liturgie als «Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes»⁸⁰ und damit als Zeichendienst am Heiligen zu verstehen und zu feiern.

ANMERKUNGEN

¹ Vorlesung an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. am 24. Juni 2003.

² Vgl. J.A. Jungmann, Das Grundanliegen der Liturgischen Erneuerung, in: Liturgisches Jahrbuch 11 (1961) 129–141.

³ Vgl. A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament (Freiburg i.Br. 1988).

⁴ O.H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte (Würzburg 1993) 105.

⁵ E. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch (Freiburg i.Br. 1981) 13–15.

⁶ Sacrosanctum Concilium, Nr. 26.

⁷ Vgl. H. Hoping, «Die sichtbarste Frucht des Konzils». Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie. Manuskript 2002.

⁸ H. Windisch, Laien – Priester. Rom oder der Ernstfall. Zur «Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester» (Würzburg 1998) 11.

⁹ L. Bouyer, Erneuerte Liturgie. Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution (Salzburg 1965).

¹⁰ L. Bouyer, Das Handwerk des Theologen. Gespräche mit Georges Daix (Einsiedeln 1980)

¹¹ M. Thurian, La liturgie, contemplation du mystère, in: Notitiae 32 (1996) 690–697.

¹² H. de Lubac, Krise zum Heil. Eine Stellungnahme zur nachkonziliaren Traditionsvergessenheit (Paris 1969, Zweite Ausgabe 2002) 46.

¹³ J. Kardinal Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (Stuttgart 1998) 174.

¹⁴ Ebda.

¹⁵ Vgl. K. Koch, Kirchenreform durch Liturgiereform. Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Herausforderung für heute, in: Ders., Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit (Freiburg i.Br. 1999) 74–90, bes. 83–88.

¹⁶ J.A. Jungmann, Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil 1 = Lexikon für Theologie und Kirche. Band 12 (Freiburg i.Br. 1966) 18.

¹⁷ L. Bouyer, Erneuerte Liturgie. Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution (Salzburg 1965).

¹⁸ Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

¹⁹ Sacrosanctum Concilium, Nr. 10.

²⁰ Zit. bei M. Kunzler, Zum Lob Deiner Herrlichkeit (Paderborn 1996) 18.

²¹ Canon 2256.

²² Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

²³ J. Kardinal Ratzinger, «Im Angesicht der Engel will ich dir singen». Regensburger Tradition und Liturgiereform, in: Ders., Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart (Freiburg i.Br. 1995) 165–186, zit. 170.

²⁴ Ebda. 171.

²⁵ O. Nussbaum, Die Liturgie als Gedächtnisfeier, in: J. Schreiner (Hrsg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 201–214, zit. 211–212.

²⁶ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1188.

²⁷ M. Kunzler, Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes (Paderborn 1999) 119.

²⁸ J. Kardinal Ratzinger, «Im Angesicht der Engel will ich dir singen». Regensburger Tradition und Liturgiereform, in: Ders., Ein neues Lied für den Herrn. Christuskirche und Liturgie in der Gegenwart (Freiburg i.Br. 1995) 173.

²⁹ Sacrosanctum Concilium, Nr. 10.

³⁰ Sacrosanctum Concilium, Nr. 112.

³¹ A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit (Frankfurt a.M. 1981).

³² Johannes Paul II., Ecclesia de eucharistia, Nr. 10.

³³ Exemplarisch für diese Stoßrichtung ist P. Trummer, «...dass alle eins sind!». Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl (Düsseldorf 2001).

³⁴ G. Muschalek, Kult, Kultur und christliche Liturgie (Tübingen 1990) 12–13.

³⁵ W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive (Göttingen 1983) 322 und 328.

³⁶ Vgl. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Freiburg i.Br. 1957); H. Rahner, Der spielende Mensch (Einsiedeln ¹⁰1990).

³⁷ Sacrosanctum Concilium, Nr. 2.

³⁸ Sacrosanctum Concilium, Nr. 33.

³⁹ Vgl. K. Koch, Liturgie als Feier der Kommunikation Gottes mit uns Menschen. Theologische Reflexionen zu aktuellen Herausforderungen des Gottesdienstes, in: Ders., Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche (Freiburg/Schweiz 2002) 92–138..

⁴⁰ J. Kardinal Ratzinger, Vom Geist der Liturgie. Eine Einführung (Freiburg i.Br. 2000) 143.

⁴¹ Vgl. K. Koch, Gott zum Lob – Menschen zur Freude. Für alle, die im Kirchenchor singen (Freiburg i.Br. 1993).

⁴² Vgl. Ph. Harnoncourt, Gesang und Musik im Gottesdienst, in: H. Schützeichel (Hrsg.), Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch (Düsseldorf 1991) 9–25, zit. 16.

⁴³ Vgl. H. Hopping, «Die sichtbarste Frucht des Konzils». Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie. Manuskript 2002.

⁴⁴ Vgl. O. Nussbaum, Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe, in: Ders., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen (Paderborn 1996) 50–70; J. Kardinal Ratzinger, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung (Freiburg i.Br. 2000), bes. 3. Kapitel: Der Altar und die Gebetsrichtung in der Liturgie: 65–73.

⁴⁵ Sacrosanctum Concilium, Nr. 24.

⁴⁶ Sacrosanctum Concilium, Nr. 51.

⁴⁷ Sacrosanctum Concilium, Nr. 7.

⁴⁸ P.M. Zulehner, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit. Wider den kirchlichen Wort-Durchfall (Ostfildern 1998) 15.

⁴⁹ Vgl. M. Kunzler, Berufen, dir zu dienen. 15 Lektionen «Liturgik» für Laienhelfer im Gottesdienst (Paderborn 1989); Ders., Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste (Paderborn 2001).

⁵⁰ M. Kunzler, Kirchennot als Liturgienot. Zur Suche nach einem tragfähigen liturgie-theologischen Paradigma, in: P. Reifenberg u.a. (Hrsg.), Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend (Würzburg 1998) 215–256, zit. 217.

⁵¹ Ebda.

⁵² A. Kavanagh, Symbol und Kunst in der Liturgie unter «politischem» Gesichtspunkt, in: Concilium 16 (1980) 97–105, zit. 100.

⁵³ A. Müller, Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen, in: Liturgisches Jahrbuch 39 (1989) 155–167, zit. 167.

⁵⁴ Sacrosanctum Concilium, Nr. 21.

⁵⁵ J. Cardinal Ratzinger, Das Fest des Glaubens (Einsiedeln 1981) 65.

- ⁵⁶ O. Nussbaum, Einheit, Variabilität und Pluralität der Hochgebete, in: Ders., *Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen* (Paderborn 1996) 87–97, zit. 97.
- ⁵⁷ Vgl. K. Schlemmer, Einige Anmerkungen zu Fragen der Liturgie, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 109 (2000) 223–225.
- ⁵⁸ O. Nussbaum, Einheit, Variabilität und Pluralität der Hochgebete, in: Ders., *Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen* (Paderborn 1996) 87–97, zit. 91.
- ⁵⁹ Vgl. Bischof Kurt Koch, *In Verantwortung für unser Bistum* (Solothurn 1998).
- ⁶⁰ J. Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (Freiburg i.Br. 2000) 143.
- ⁶¹ Vgl. H.-C. Schmidt-Lauber, Art. Liturgiewissenschaft/Liturgik, in: *TRE* 21 (Berlin 1991) 383–401; W. Müller, «Lex orandi, lex credendi». Wo Systematik und Liturgiewissenschaft heute zusammenarbeiten können, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998) 145–154.
- ⁶² M. Kunzler, *Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes* (Paderborn 1999) 114.
- ⁶³ J. Kardinal Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen* (Freiburg i.Br. 1991) 70.
- ⁶⁴ E.-M. Faber, Zur Frage nach dem Berufsprofil der Pastoralreferent(inn)en, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück* 51 (1999) 110–119, zit. 114.
- ⁶⁵ *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 2.
- ⁶⁶ Vgl. K. Koch, Hat das Christentum noch Zukunft? Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas, in: *Communio* 32 (2003) 116–136.
- ⁶⁷ D. Plüss, Wider die Rhetorik vom sinkenden Schiff – Erwägungen zum kommunizierten Selbstbild der Kirche, in: M. Bruhn/A. Grötzing (Hrsg.), *Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie* (Freiburg/Schweiz 2000) 231–250, zit. 241.
- ⁶⁸ *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 59.
- ⁶⁹ Vgl. Th. Kopp, Katechumenat und Sakrament – nicht aber Sakramentspendung an Ungläubige, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 97 (1988) 35–38; L. Pohle, Zwischen Verkündigung und Verrat, in: *Geist und Leben* 60 (1987) 334–354; W. Schäfer, Christsein lernen von Grund auf: Katechumenale Wege für Getaufte, in: *Lebendige Katechese* 10 (1988) 110–119; M. Probst/H. Plock/K. Richter (Hrsg.), *Werkbuch: Katechumenat heute* (Freiburg i.Br. 1976).
- ⁷⁰ Vgl. H. Bauernfeind, Sakramentenpastoral heute – notwendige Quantensprünge im Denken, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 109 (2000) 74–77; K. Schlemmer, Sakramentenzugang zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Sakramentenpastoral in einer sich wandelnden Kirche, in: P. Fonk – H. Pree, *Theologie und Seelsorge in einer zukunftsfähigen Kirche. 1. Deutsch-Ungarischer Theologentag* (Passau 2000) 70–81; K. Schlemmer (Hrsg.), *Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen = Andechser Reihe Band 3* (St. Ottilien 1999); K. Schlemmer (Hrsg.), *Ausverkauf unserer Gottesdienste? Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral* (Würzburg 2002).
- ⁷¹ *Die deutschen Bischöfe, Pastoralkommission 12, Sakramentenpastoral im Wandel* (Bonn 1993).
- ⁷² Vgl. D. Emeis, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral (Freiburg i.Br. 1991).
- ⁷³ W. Kasper, Wort und Sakrament, in: *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970) 285–310, zit. 310.
- ⁷⁴ Vgl. R. Hauke, Nächtliches Weihnachtslob für Nichtchristen, in: B. Kranemann/K. Richter/F.-P. Tebartz-van Elst (Hrsg.), *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie* (Stuttgart 2000) 100–102.
- ⁷⁵ C.M. Martini – U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* (Wien 1998) 64.
- ⁷⁶ Johannes Paul II., *Vicesimus quintus annus*, Nr. 2 und 4.
- ⁷⁷ Vgl. K. Koch, Bereit zum Innersten. Für eine Kirche, die das Geheimnis lebt (Freiburg i.Br. 2003).
- ⁷⁸ Erzbischof O. Saier, Nachbarschaft als Chance, in: R. Ligenstorfer/B. Muth-Oelschner (Hrsg.), *(K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung. Festschrift zum 50. Geburtstag von Bischof Dr. Kurt Koch* (Freiburg/Schweiz 2000) 29–35, zit. 33.
- ⁷⁹ J. Cardinal Ratzinger, Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, in: Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (Augsburg 2002) 107–131, zit. 109.
- ⁸⁰ *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 5.

BERND URBAN · FLÖRSHEIM

«SUNT ANIMAE RERUM»

*Zur Thomas von Aquin-Rezeption in drei Gedichten
(Hofmannsthal, Hesse, Kaschnitz)*

I

Im Vorwort des 1988 erschienenen Buches über Thomas von Aquins Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen schreibt der Herausgeber, dass das wissenschaftliche Erbe, das Thomas hinterlassen habe, «noch lange nicht ausgeschöpft» sei; er will den Blick im Besonderen auf «Ergebnisse der literarhistorischen und wirkungsgeschichtlichen Forschung»¹ lenken. Nimmt man das Feld einer literarischen Rezeption von Werk und Person des Thomas nur in der deutschen Literatur in Augenschein, so eröffnet sich in Ästhetik und Hermeneutik, in Epochen, Stoffen, Motiven, in theologischen Begriffen wie in der literarischen Anthropologie, in Literaturgeschichte und in Gestalten der Literatur, von der Diskussion um eine «christliche» Literatur und ihrer Geschichte bis hin zur «Theopoetik»² – ob nun direkt oder indirekt, explizit oder implizit – eine zwar im Einzelnen vermutete, aber dennoch überraschende Materialfülle.

Anlass zu den Überlegungen hier ist ein fragwürdiger Eintrag in den Erläuterungen der Kritischen Ausgabe der Gedichte Hugo von Hofmannsthals zu dem Gedicht *Sunt animae rerum*, ein bisher kaum bekannter archivalischer Hintergrund für Hermann Hesses Gedicht *Nach dem Lesen in der Summa contra gentiles* und Theodizee-bezogene Einrahmungen für Marie Luise Kaschnitz' *Kein Zauberspruch*. Thomas von Aquin muss sich in einer Jahrhundertspanse von der Subjektbefindlichkeit («Melodie erlauschen» – Hofmannsthal) über Lebensbedrängnis («Zum Kampf verdammt» – Hesse) bis zu Grauen und Schrecknis («Gorgonenhäupter» – Kaschnitz) bewähren, wobei sich dichterische Individual- mit Zeitgeschichte verschränken und in den Gedicht-Stationen 1890 – 1935 – 1972 Momente epochaler Erfahrungen deutlich werden, die in ihren Dimensionen die Thomas-Argumentation herausfordern und zu erdrücken scheinen.

BERND URBAN, Jahrgang 1941; Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Germanistik in Frankfurt a.M. Promotion dort über Hofmannsthal, Freud und die Psychoanalyse.

II

Hugo von Hofmannsthal

SUNT ANIMAE RERUM

(Thomas v. Aquino)

Ein gutes Wort mußt du im Herzen tragen,
 Und seinen Wert enthüllt dir eine Stunde:
 Stets dringt dein Aug nicht nach des Meeres Grunde,
 An trüben tiefer als an hellen Tagen.
 Zuweilen gibt ein lichter Blick dir Kunde
 Von Herzen, die in toten Dingen schlagen,
 Und wenn du nur verstehst recht zu fragen
 Erfährst du manches auch aus stummem Munde.
 Drum flieh aus deinem Selbst, dem starren, kalten,
 Des Weltalls Seele dafür einzutauschen,
 Lass dir des Lebens wogende Gewalten,
 Genuss und Qualen durch die Seele rauschen
 Und kannst du eine Melodie erlauschen,
 So strebe, ihren Nachhall festzuhalten!

[1890]³

Hofmannsthals *Sunt animae rerum* ist kurz nach dem Gedicht *Fronleichnam* im Juni 1890 entstanden.⁴ *Fronleichnam* spiegelt das Erlebnis des Fronleichnamsfestes, der Prozession, der Liturgie und vermerkt die träumerische Fülle des Seelenlebens, die – beängstigend – religiöses Empfinden und Begehren im «Ich» verstummen lässt.⁵ «Schweigen» und Verstummen reichen thematisch in das Thomas von Aquino-Gedicht hinein und erfahren von ihm aus und einzelnen verwandelt lehrhaften Thomas-Elementen eine Antwort. Der Kirchenlehrer hatte das Offizium und die Messe zum Fronleichnamsfest, das 1264 dem Festkreis der lateinischen Kirche eingereiht worden war, zusammengestellt und für die Liturgie, in deren Mittelpunkt das Altarsakrament steht, die Sequenz *Lauda, Sion, salvatorem* geschaffen, die die kirchliche Lehre von der heiligen Eucharistie hymnisch preist.⁶ Die religiöse Symbolik und Begriffssprache im Zentrum des Hymnus (Brot und Wein, Kelch und Trank, Brotbrechen und Zeichen-haftigkeit) kehren in den Varianten des *Sunt animae*-Gedichtes z.T. wörtlich wieder⁷, im Gedicht-Text selbst sind Begriffe der Thomasischen Philosophie, der anima- und res-Konzeption, zu finden: die *res inanimatae* («tote Dinge»), in denen zuweilen die *anima vivificans* («Herz» in Z.6) wirkt und die *anima mundi* oder *anima orbis* (des «Weltalls Seele»), die es «einzutauschen» gilt, angeregt durch das «verbum, quod in corde pronuntiatur»⁸ («gutes Wort mußt du im Herzen tragen») und das nicht einfachhin nur gesagt wird. Thomas greift die aristotelische Psyche-Lehre u.a. im ersten Artikel der 14. Frage («Gibt es in Gott Wissen?») seiner *Summa theologica* auf und stellt unversehens auch das Verstehensmodell für die Schlusszeilen des Gedichtes

(«Melodie erlauschen», den «Nachhall» festhalten) und die Fluchtbewegung des «Selbst» bereit; es heißt dort:

«In Gott ist Wissen auf vollkommenste Weise. Zum Verständnis dessen ist Folgendes zu bedenken. Erkennende Wesen unterscheiden sich von nicht erkennenden dadurch, dass letztere nichts als nur ihre eigene Form besitzen. Das Erkennende dagegen ist dazu angelegt, auch die Form eines anderen Dinges in sich aufzunehmen. Denn das Bild des Erkannten findet sich im Erkennenden. Daraus wird offensichtlich, dass die Natur eines nicht erkennenden Wesens mehr begrenzt und eingeengt ist. Die Natur des erkennenden Wesens dagegen besitzt eine größere Weite und Ausdehnung. Deshalb sagt der Philosoph: «Die Seele ist gleichsam alles».⁹

Dieses «anima est quodammodo omnia» zieht Thomas im Artikel über das «Strebevermögen» des Menschen («strebe» in der letzten Gedichtzeile ist philosophisch offenbar unbelastet) noch etwas aus, es heißt dort:

«So nimmt der Sinn die Erkenntnisbilder aller sinnfälligen und der Verstand die Erkenntnisbilder aller verstehbaren Dinge auf; und so wird die menschliche Seele durch den Sinn und den Verstand gewissermaßen alles; und dadurch kommen die Erkenntnis besitzenden Wesen in ihrer Ähnlichkeit Gott nahe, «in dem alles im Voraus da ist» (Dionysius)¹⁰ und dessen Wissen sich zu den geschaffenen Dingen verhält, «wie das Wissen des Künstlers zu den Kunstwerken», das zugleich «Ursache» der Kunstwerke ist, weil «der Künstler durch seinen Verstand schafft.»¹¹

Von all dem gibt der «lichte Blick» (Z. 5) Kunde; und noch Weiteres ist «aus stummem Munde» (Z. 8) zu erfahren: Für Thomas ist Gott das «erste Urbild aller Dinge», die ihrerseits «die göttliche Wesenheit abbilden», nicht alle auf ein und dieselbe Weise, «sondern auf verschiedene Weise und in verschiedenem Maße. So ist die göttliche Wesenheit, sofern sie durch diese bestimmte Kreatur auf diese bestimmte Weise abbildbar ist, das eigentümliche Wesensbild und Urbild ebendieser Kreatur»; und: «die Dinge sind mehr in Gott, als Gott in den Dingen ist.»¹²

Diese wenigen Elemente der anima- und res-Konzeption des Thomas bilden ein Netzwerk, mit dem auch Eichendorffs Wünschelruten-Vierzeiler zu verstehen ist – das grundierende Muster des Hofmannsthal-Gedichtes:

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort.

Von hier aus vollzieht sich offenbar auch die assoziative Bewegung im jungen Dichter Hofmannsthal auf Thomas von Aquin hin und von ihm wieder zurück, wie es Gedichttitel und Untertitel anzeigen – in Anlehnung an das Vergilsche «sunt lacrimae rerum» der *Aeneis*¹³, was die einfühlsame Interpretation dieser Stelle von Theodor Haecker in seinem Vergil-Essay bestätigt. Für Haecker ist die Vergil-Wendung kein «sentimentaler» Satz, sondern ein «ontologischer»: die Dinge «haben ihre Tränen, die Dinge, welche doch alles sind, diese ganze Welt», denn «Res ist Ding und Beziehung der Dinge, Sache und Sachverhalt, Sein und Bewegung in einem, aber mit dem Akzent auf Ding und Sache und Sein (...)»¹⁴

In Hofmannsthals Thomas-Gedicht werden die Dinge verstanden als beseelt in Plan, Ordnung und Struktur, in ihren Gesetzen und Symmetrien, im Aufscheinen

göttlicher Bildhaftigkeit und göttlichen Wollens, in «Melodie» und «Lied»: es ist des «Meeres Grund» (Z. 3), von dem ein «lichter Blick» (Z. 5) «Kunde» gibt. Das angeredete «du» birgt in sich die Vermittlung von Subjekt und Objekt, von anima und res, denn «res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu» – «ein Ding wird (sinnlich oder übersinnlich) nur vermittels des Bildes erkannt, welches von ihm in dem Sinne oder in der Vernunft existiert» – so Thomas an einer Stelle über die Deutungskunst des Aristoteles.¹⁵

Es ist kaum zu verstehen, weshalb die «Erläuterungen» zu Hofmannsthals Gedicht in der Kritischen Ausgabe der Werke die Wendung des Titels «sunt animae rerum» als bei Thomas von Aquin «inhaltlich so (...) nicht denkbar» bezeichnen.¹⁶

Herauszufinden wäre noch, auf welche Textbasis sich die Thomas-Kenntnis des Gymnasiasten Hofmannsthal stützt (Religionsunterricht?). Noch zweimal ist im Prosawerk des Dichters vom Kirchenlehrer die Rede: über ein Dritteljahrhundert später spricht Hofmannsthal in seiner Rede *Vermächtnis der Antike* (1926) vom Geist der Antike als einem «großen Numen», das «unser Denken selber» ist:

«Es ist das, was den europäischen Intellekt geformt hat. Es ist die eine Grundfeste der Kirche und aus dem zur Weltreligion gewordenen Christentum nicht auszuscheiden; ohne Platon und Aristoteles nicht Augustin noch Thomas.»¹⁷

Wenige Jahre zuvor hatte der Dichter in einer Notiz über das Nationalbewusstsein der Italiener für sein *Buch der Freunde* den italienischen Süden als die «Heimstätte des philosophischen Denkens» bezeichnet und gemeint, es sei kein Zufall, «dass die Denker von Thomas von Aquino und Giordano Bruno an bis auf Giambattista Vico, Galiani und letztlich Benedetto Croce alle aus dem Süden der Halbinsel stammen.»¹⁸

In der noch zu Lebzeiten Hofmannsthals in deutscher Übersetzung erschienenen Einführung in das philosophische Denken des Thomas von A.D. Sertillanges heißt es im Kapitel «Das Erkennen Gottes»:

«Gott ist der Urheber der Ordnung (...). Ist aber die Ordnung nicht ein Werk des Geistes? *Es ist etwas Geistiges in den Dingen* [Hervorhebung von B.U.]; es muss also auch in ihrer Quelle sein, und das höchste Wesen muss in sich selber haben, was es den andern mitteilen soll. Wir begreifen nicht, wie ein tätiges Wesen zur Tätigkeit anders übergehen soll, als auf Grund der Bestimmtheit, die es besitzt, und in der Absicht, diese mitzuteilen.»¹⁹

Die «Bestimmtheit» von Dingen in ihrem Wesen: davon ist in Hofmannsthals Gedicht *Sunt animae rerum* die Rede – ganz im Sinne des Thomas von Aquin.

III

Hermann Hesse

NACH DEM LESEN IN DER SUMMA CONTRA GENTILES

Einst war, so scheint es uns, das Leben wahrer,
Die Welt geordneter, die Geister klarer,
Weisheit und Wissenschaft noch nicht gespalten.
Sie lebten voller, heitrer, jene Alten,

Von denen wir bei Plato, den Chinesen
 Und überall so Wunderbares lesen –
 Ach, und so oft wir in des Aquinaten
 Wohl abgemessnen Summentempel traten,
 So schien uns eine Welt der reifen, süßen,
 Der lautern Wahrheit ferneher zu grüßen:
 Alles schien dort so licht, Natur von Geist durchwaltet,
 Von Gott her zu Gott hin der Mensch gestaltet,
 Gesetz und Ordnung formelschön verkündet,
 Zum Ganzen alles ohne Bruch geründet.
 Statt dessen scheint uns Späteren, wir seien
 Zum Kampf verdammt, zum Zug durch Wüsteneien,
 Zu Zweifeln nur und bitterm Ironien,
 Nichts sei als Drang und Sehnsucht uns verliehen.

Doch mag es unsern Enkeln einmal gehen
 Wie uns: sie werden uns erklärend sehen,
 Als Selige und Weise, denn sie hören
 Von unsres Lebens klagend wirren Chören
 Nur noch harmonischen Nachklang, der verglühten
 Nöte und Kämpfe schön erzählte Mythen.

Und wer von uns am wenigsten sich traut,
 Am meisten fragt und zweifelt, wird vielleicht
 Es sein, des Wirkung in die Zeiten reicht,
 An dessen Vorbild Jugend sich erbaut;
 Und der am Zweifel an sich selber leidet,
 Wird einst vielleicht als Seliger beneidet,
 Dem keine Not und keine Furcht bewusst war,
 In dessen Zeit zu leben eine Lust war
 Und dessen Glück dem Glück der Kinder glich.

Denn auch in uns lebt Geist vom ewigen Geist,
 Der aller Zeiten Geister Brüder heißt:
 Er überlebt das Heut, nicht Du und Ich.

[1935]²⁰

Das Gedicht ist im Juni 1935 entstanden; Hesse hatte es einem Brief von Anfang Juli an seinen Sohn Bruno beigelegt und geschrieben:

«In Deinem Brief schreibst Du von dem Gefühl, dass man doch nie das erreicht, was man sich dachte und vornahm, und gerade davon handelt ein neues Gedicht, das ich Dir beilege. Die paar gelehrten Worte brauchen Dich nicht zu stören (das Gedicht gehört eben mit zum Glasperlenspiel-Zyklus), der «Aquinate» ist Thomas von Aquino, und «Summen» heißen zwei seiner Hauptwerke. Im Übrigen handelt das Gedicht von dem Glauben, dass auch ein beschwertes und an sich selber nicht recht glaubendes Leben gute Früchte tragen und den Außenstehenden oder Nachkommen als schön und vollkommen erscheinen kann.»²¹

Hesse nahm das Gedicht in *Josef Knechts hinterlassene Schriften* auf.²² Zuvor hatte er den soeben in deutscher Übersetzung erschienenen ersten Band der *Summa contra gentiles* in seinen *Anmerkungen zu Büchern*²³ begrüßt:

«Nun aber beginnt, mit einem Vorwort von Alois Dempf, bei J. Hegner in Leipzig auch das philosophische Hauptwerk des heiligen Thomas zum erstenmal in einer Verdeutschung zu erscheinen, und zwar in einer Verdeutschung, welche in einem restlosen Verdeutschewollen, d.h. im Ablehnen jeglichen Fremdworts, wesentlich elastischer und weniger puritanisch ist und dadurch gewinnend wirkt. Die *Summe wider die Heiden* (*Summa contra gentiles*) wird in vier Bänden erscheinen, der erste ist fertig.»²⁴

Aufmerksam geworden auf diese *Summe* war Hesse auch durch die Einleitung Joseph Bernharts in dessen Zusammenfassung und Erläuterung der *Summe der Theologie*, die ebenfalls den Versuch des fremdwortlosen Deutsch wagte, deren erster Band 1934 erschienen war und den Hesse rezensiert hatte.²⁵ Das Exemplar in der Nachlass-Bibliothek (Marbach a.N.) weist Anstreichungen Hesses auf, auch an der Stelle, an der Bernhart auf das «große Verteidigungswerk über das Weltbild und den Glauben» zu sprechen kommt und es selbst und die Denkweise des Thomas zu charakterisieren sucht:

«Nicht in der eigentümlich scholastischen Form der Lehrentwicklung (...), sondern freier in der gedanklichen Bewegung, meist in vielseitiger Beweisführung zu vorgegebenen Sätzen, in denen feste Einsichten der natürlichen Erkenntnis und Bestimmungen der Glaubenslehre ausgesprochen sind, entfaltet er den inneren Wahrheitsschatz der Vernunft und zeigt im Hinblick auf die übervernünftigen Geheimnisselehren, dass sie der Vernunft nicht widersprechen. Neben der Bibel tritt bereits das Zeugnis des Aristoteles, der längst über die arabische Welt hinaus ins Bildungsleben des Westens eingedrungen war, stark hervor, und das Bemühen, den genannten und ungenannten Gegnern der christlichen Denk- und Glaubenswelt im Bereiche des allgemein Zwingenden, nämlich des unverstellten, seiner natürlichen Barschaft sich entsinnenden Menschengesistes zu begegnen, bestimmt die Eigenart der Darstellung, die mit ruhigem Flusse und stiller Leuchtkraft nicht überreden und erschüttern will, nur die Schleier wegziehen von der Wahrheit der Dinge.»²⁶

Aber schon vor Lektüre der Bernhart-Einleitung war Hesse «in des Aquinaten / Wohl abgemessnen Summentempel» getreten: er hat das umfangreiche Werk *Der heilige Thomas von Aquin* von A. D. Sertillanges gelesen, das 1928 in deutscher Übersetzung erschienen war, von dessen «langer» Beschäftigung er in der Bücherschau *Winterabend* spricht und das die Materialgrundlage bildet für die Thomas- und Scholastik-Gespräche in *Narziss und Goldmund*.²⁷ Sertillanges' Gliederung (das Sein, Ursprung und Entstehung; die Natur; Leben und Denken; das Wollen und die Tätigkeit) leuchtet noch durch in der «Welt der reifen (...) lauten Wahrheit» des *Summa*-Gedichtes:

(...) Natur von Geist durchwaltet,
 Von Gott her zu Gott hin der Mensch gestaltet,
 Gesetz und Ordnung formelschön verkündet,
 Zum Ganzen alles ohne Bruch geründet.²⁸

Den «Späteren», zum «Kampf verdammt, zum Zug durch Wüsteneien» ist Goldmund vorgeformt, er stellt die Narziss-Thomas-Welt in «bitterer Ironie» in Frage; in ihm vereinigen sich individuelle wie kollektive Erfahrungen (Angst, Krankheit, Leid, Tod), die fast zeitgleich Musils Ulrich in einem «wunderlichen Einfall» um das Erlebnis der modernen Zeit ergänzt – wie bei Hesse im «Einst», «Später» und «Jetzt»:

«Er stellte sich vor, der große Kirchenphilosoph Thomas von Aquino, gestorben 1274, nachdem er die Gedanken seiner Zeit unsäglich mühevoll in beste Ordnung gebracht hatte, wäre damit noch gründlicher in die Tiefe gegangen und soeben erst fertig geworden; nun trat er, durch besondere Gnade jung geblieben, mit vielen Folianten unter dem Arm aus seiner rundbogigen Haustür, und eine Elektrische sauste ihm an der Nase vorbei. Das verständnislose Staunen des Doctor universalis, wie die Vergangenheit den berühmten Thomas genannt hat, belustigte ihn. Ein Motorradfahrer kam die leere Straße entlang, oarmig, obeinig donnerte er die Perspektive herauf. Sein Gesicht hat den Ernst eines mit ungeheurer Wichtigkeit brüllenden Kindes. Ulrich erinnerte sich dabei an das Bild einer berühmten Tennisspielerin, das er vor einigen Tagen in einer Zeitschrift gesehen hatte; sie stand auf der Zehenspitze, hatte das Bein bis über das Strumpfband entblößt und schleuderte das andere Bein gegen ihren Kopf, während sie mit dem Schläger hoch ausholte, um einen Ball zu nehmen; dazu machte sie das Gesicht einer englischen Gouvernante. In dem gleichen Heft war eine Schwimmerin abgebildet, wie sie sich nach dem Wettkampf massieren ließ; zu Füßen und zu Häupten stand ihr je eine ernst zusehende Frauensperson in Straßenkleidung, während sie nackt auf einem Bett am Rücken lag, ein Knie in einer Stellung der Hingabe hochgezogen, und der Masseur daneben hatte die Hände darauf ruhen, trug einen Ärztekittel und blickte aus der Aufnahme heraus, als wäre dieses Frauenfleisch enthäutet und hinge auf einem Haken. Solche Dinge begann man damals zu sehen, und irgendwie muss man sie anerkennen, so wie man die Hochbauten anerkennt und die Elektrizität.»²⁹

Im *Glasperlenspiel* vollzieht sich ein Drittes: «aller Zeiten Geister» heißen «Brüder» – «Geist vom ewigen Geist» –, indem «Ausdrücke der christlichen Theologie», «Hauptbegriffe des Glaubens», «ein Satz aus einem Kirchenvater oder aus dem lateinischen Messtext» zwar in das «Spiel» mit aufgenommen werden, das «nahezu gleichbedeutend mit Gottesdienst» war, sich aber «jeder eigenen Theologie enthielt.»³⁰ Damit löst Hesse das Thomas-System von Philosophie und Theologie auf, die im *Summa*-Gedicht als «Weisheit und Wissenschaft» anfänglich noch nicht «gespalten» waren und als verbindlich galten.

Die gleiche Erinnerung an das «Einst» findet sich auch in Gottfried Benns Gedicht *Fragmente*³¹ von 1950 («aber Abende gab es, die gingen in den Farben / des Allvaters ...»), das die Problem- und Zeiterfahrungen Hesses und Musils zusammenzieht und verdichtet und in dem «der Mensch von heute» gefasst ist, gegenüber dem die Hessesche Thomas-Formel «Zum Ganzen alles ohne Bruch geründet» in schärfsten Kontrast tritt und das in Fortsetzung der Goldmund-Klage zur großen Anfrage an das philosophische und theologische System des Thomas wird; dabei zeigen die «Seelenauswürfe» (2. Zeile) zugleich eine Verwandlungsform der «Seelen»-Bedeutung des Hofmannsthal-Gedichtes über ein halbes Jahrhundert später:

Gottfried Benn

FRAGMENTE

Fragmente,
Seelenauswürfe,
Blutgerinnsel des zwanzigsten Jahrhunderts –

Narben – gestörter Kreislauf der Schöpfungsfrühe,
die historischen Religionen von fünf Jahrhunderten zertrümmert,
die Wissenschaft: Risse im Parthenon,
Planck rann mit seiner Quantentheorie
zu Kepler und Kierkegaard neu getrübt zusammen –

aber Abende gab es, die gingen in den Farben
des Allvaters, lockeren, weitwallenden,
unumstößlich in ihrem Schweigen
geströmten Blaus,
Farbe der Introvertierten,
da sammelte man sich
die Hände auf das Knie gestützt
bäuerlich, einfach
und stillem Trunk ergeben
bei den Harmonikas der Knechte –

und andere
gehetzt von inneren Konvoluten,
Wölbungsdrängen,
Stilbaukompressionen
oder Jagden nach Liebe.

Ausdruckskrisen und Anfälle von Erotik:
das ist der Mensch von heute,
das Innere ein Vakuum,
die Kontinuität der Persönlichkeit
wird gewahrt von den Anzügen,
die bei gutem Stoff zehn Jahre halten.

Der Rest Fragmente,
halbe Laute,
Melodienansätze aus Nachbarhäusern,
Negerspirituals
oder Ave Marias.

[1950]

IV

Marie Luise Kaschnitz

KEIN ZAUBERSPRUCH

Einiges wäre
 Entgegenzuhalten
 Der jungen vom Sturm
 Geköpften Schwarzfuß
 Und allen viel schrecklicheren
 Gorgonenhäuptern

Kein Zauberspruch
 Keine Geste
 Worte einmal aufgeschrieben
 Will ich meinem
 Text einfügen

Etwa diese
 Aus Aquino
 Weil das Böse ist
 Ist Gott

[1972]³²

Kein Zauberspruch, sondern Argumente will Kaschnitz dem Inbegriff des Bösen, den «Gorgonenhäuptern» entgegensetzen, die Krieg und Holocaust in sich vereinigen. Sie führt die Theodizee-Frage aus *Narziss und Goldmund* und Thomas Manns *Doktor Faustus*, drei Jahre vor Benns *Fragmente*-Gedicht erschienen, fort; der Gegenstand von Schleppfußens Kolleg über die «dialektische Verbundenheit des Bösen mit dem Heiligen und Guten» angesichts des «Schöpfungsjammers»³³ im 13. Kapitel des Romans ist der «Thomismus», genauer: das 71. Kapitel im dritten Buch der *Summa contra gentiles* («Die göttliche Vorsehung schließt das Schlechte nicht völlig von den Dingen aus»), dessen ausführliche Lektüre den Argumentationshintergrund des Gedichtes aufhellt. Vorangegangen waren folgende Schlussgedanken des 70. Kapitels:

«Es ist auch nicht überflüssig, wenn Gott durch sich selbst alle natürlichen Wirkungen hervorbringen kann, dass sie durch einige andere Ursachen hervorgebracht werden. Denn dies rührt nicht von einer Unzulänglichkeit der göttlichen Kraft, sondern von der Unermesslichkeit seiner Gutheit, durch die er den Dingen seine Ähnlichkeit hat mitteilen wollen: nicht nur, insofern sie sind, sondern auch, insofern sie Ursachen von anderem sind: auf diese beiden Weisen nämlich erlangen alle Geschöpfe gemeinsam die Ähnlichkeit mit Gott (...). Hierdurch wird auch die Schönheit der Ordnung unter den geschaffenen Dingen einsichtig.»³⁴

Es ist aber auch deutlich – und so beginnt das 71. Kapitel –, «dass die göttliche Vorsehung, die die Dinge lenkt, nicht verhindert, dass Untergang [corruptio], Mangel [defectus] und Schlechtes [malum] in den Dingen gefunden werden» (Ebd.). Thomas versucht die «Potenz, vom Guten abzuweichen», mit «Zweitursachen» zu erklären, mit den «Stufen der Gutheit», mit dem «Guten des Ganzen», das dem «Guten des Teils» vorangehe und folgert fürs Erste:

«Wenn also die göttliche Vorsehung das Schlechte völlig aus der Gesamtheit der Dinge ausschliesse, würde notwendig auch die Vielheit des Guten verringert. Dies soll nicht sein: denn das Gute ist in der Gutheit stärker, als das Schlechte in der Schlechtigkeit (...).»³⁵

Das etwa «wäre / Entgegenzuhalten / Der jungen vom Sturm / Geköpften Schwarzfuß»; es sind die vorbereitenden Gedanken zur Gottesfrage, denen der Schlusssatz des Gedichtes entnommen ist:

«Hierdurch wird aber der Irrtum einiger ausgeschlossen, die deswegen, weil sie das Schlechte in der Welt vorkommen sahen, behaupten, es gäbe Gott nicht: so führt Boethius im ersten Buch *Vom Trost der Philosophie* einen Philosophen ein, der fragt: «Wenn es Gott gibt, woher ist dann das Schlechte?» Man müsste aber umgekehrt darlegen: Wenn es das Schlechte gibt, gibt es Gott. Denn es gäbe das Schlechte nicht, wenn die Ordnung des Guten, dessen Privation das Schlechte ist, beseitigt würde. Diese Ordnung aber wäre nicht, wenn Gott nicht wäre.»³⁶

Die Übersetzung des «Si malum est, Deus est» im Gedicht mit «Weil das Böse ist / Ist Gott» kann in kausale Verwirrung führen, die Thomas selbst an Ort und Stelle für die Manichäer als Gelegenheit zu irren aufgehoben sehen will, «da sie zwei Erste tätige Prinzipien aufstellten, das Gute und das Schlechte, als habe das Schlechte seinen Ort nicht unter der Vorsehung des guten Gottes» (Ebd.). Der Gedichtschluss führt in die Frage nach Letzterem und damit wiederum in die Anfangsbücher der *Summen*-Werke des Thomas, dessen «bleibende Neuheit des Denkens» die Enzyklika *Fides et Ratio* von Papst Johannes Paul II. von 1998 preist.³⁷ Das führt aber zu Rezeptionsfragen des Doctor angelicus in der Literatur 100 Jahre nach Hofmannsthals *Sunt animae rerum*.

ANMERKUNGEN

¹ A. Zimmermann (Hg.): Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen. Berlin-New York 1988.

² Siehe dazu u.a.: O. Bayer: «Gott als Autor». Zu einer poetologischen Theologie. Tübingen 1999; D. Mieth: Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mainz 1976; H. Schmidinger (Hg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd. 1: Formen und Motive. Bd. 2: Personen und Figuren. Mainz 1999.

³ H. von Hofmannsthal: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Bd. I. Gedichte 1. Hg. von E. Weber. Frankfurt am Main 1984, S. 25.

⁴ Siehe Anmerkung 3, S. 222.

⁵ Das Gedicht steht in der Kritischen Ausgabe unmittelbar vor *Sunt animae rerum* (S. 24) und lautet:

FRONLEICHNAM

Von Glockenschall, von Weihrauchduft umflossen,
Durchwogt die Straßen festliches Gepränge
Und lockt ringsum ein froh bewegt Gedränge
An alle Fenster – deins nur bleibt geschlossen.

So hab auch ich der Träume bunte Menge,
Der Seele Inhalt, vor dir ausgegossen:
Du merktest kaum, da schwieg ich scheu-verdrossen
Und leis verweht der Wind die leisen Klänge.

Nimm dich inacht: ein Tag ist schnell entschwunden
Und leer und öde liegt die Straße wieder;
Nimm dich inacht: mir ahnt, es kommen Stunden
Da du ersehnest die verschmähten Lieder:
Heut tönt dir, unbegeehrt, vielstimm'ger Reigen
Wenn einst du sein begehrest, wird er schweigen.

⁶ Der Text etwa in A. Schott: Das Messbuch der heiligen Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen. Freiburg 1953: (56. Aufl.), S. 547-500.

⁷ Siehe Anmerkung 3, S. 222f.

⁸ Zu den Einzelbegriffen siehe zunächst L. Schütz: Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstaussprüche und wissenschaftlichen Aussprüche. Paderborn (2. Aufl.) 1895.

⁹ Sth I. 14, 1.3; Übersetzung nach: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*. Hg. vom Katholischen Akademikerverband. Bd.1: Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen. Salzburg 1934, S. 5.

¹⁰ Sth I. 80, 1.3; siehe Anmerkung 9, Bd. 6: Wesen und Ausstattung des Menschen. Salzburg 1937, S. 198.

¹¹ Sth I. 14, 8.3; siehe Anmerkung 9, S. 31.

¹² Zitate aus: Thomas von Aquin. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von J. Pieper. Hamburg 1956, S. 93f. Dort auch Angabe der Fundstellen.

¹³ So auch die Erläuterung in der Kritischen Ausgabe, siehe Anmerkung 3, S. 223.

¹⁴ Th. Haecker: Vergil, Vater des Abendlandes. In: Vergil: Hirtengedichte. Übers. von Th. Haecker. Frankfurt am Main und Hamburg 1958, S. 133ff.

¹⁵ Siehe Anmerkung 8, S. 710: «res», 47.

¹⁶ Siehe Anmerkung 3, S. 223.

¹⁷ H. von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Prosa IV. Frankfurt am Main 1966, S. 316.

¹⁸ H. von Hofmannsthal: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Aufzeichnungen. Frankfurt am Main 1959, S. 56.

¹⁹ A.D. Sertillanges: Der heilige Thomas von Aquin: Hellerau 1928, S. 281.

²⁰ H. Hesse: Die Gedichte 1892-1962. Frankfurt am Main 1977 (= st 381), S. 639f.

²¹ H. Hesse: Gesammelte Briefe. Bd.2. Frankfurt am Main 1979, S. 473.

²² Ebenso auch das Gedicht *Beim Lesen in einem alten Philosophen*, siehe H. Hesse: Das Glasperlenspiel. Frankfurt am Main 1972 (= st 79), S. 475 und S. 482f.

²³ In: Die neue Rundschau 46 (1935), S. 551. – Die nachfolgend zitierte Passage fehlt im Wiederabdruck dieser Rezension in H. Hesse: Eine Literaturgeschichte in Rezensionen und Aufsätzen. Hg. von V. Michels. Frankfurt am Main 1975 (= st 252), S. 69.

²⁴ Übersetzung von H. Nachod und P. Stern; 5 Bde., 1935-1937; Vorwort von A. Dempf, Erläuterungen von A. Brunner.

²⁵ Thomas von Aquin: Summe der Theologie. Zusammengefasst, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart. Bd. 1: Gott und die Schöpfung. Leipzig 1934. Auszüge aus zwei Rezensionen

Hesses in: Eine Literaturgeschichte (siehe Anmerkung 23), S. 70f. Am umfangreichsten und im Sinne des «Versuchs einer Einführung» Hesses in Bernharts Ausgabe ist die Rezension vom 17.06.1934 in der *National-Zeitung* (Basel).

²⁶ Siehe Anmerkung 25, S. XXXVIIIff; der letzte Satz ist von Hesse angestrichen.

²⁷ In der Nachlassbibliothek Hesses: A. D. Sertillanges: *Der heilige Thomas von Aquin*. Hellerau 1928. – *Winterabend*. In: *Vossische Zeitung*, Nr. 39 (15. Februar 1929), S. 19.

²⁸ In der Bernhartschen Einleitung (s. Anmerkung 25) hatte sich Hesse folgende Passage im Anschluss an Ausführungen über die Geistseele angestrichen: Das «Leib-Seele-Sein entspricht der Verfassung einer Welt, die bei aller Stofflichkeit im letzten Grunde aus einem geheimnisvollen denkerischen Entwurfe hervorgeht, so dass die Seele und die Welt komplementär sind von Natur. Das ist festzuhalten, wenn man die thomistische Erkenntnislehre, die so wenig welt-flüchtig ist wie sein System von Sein und Sollen als ganzes, nicht verkennen will» (S. LXIV).

²⁹ R. Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hg. von A. Frisé. Neue durchgesehene und verbesserte Ausgabe 1978. Reinbek bei Hamburg, S. 59.

³⁰ H. Hesse: *Das Glasperlenspiel*. Frankfurt am Main 1972 (= st 79), S. 41.

³¹ G. Benn: *Gesammelte Werke in 8 Bänden*. Hg. von D. Wellershoff. Bd. 1: *Gedichte*. Wiesbaden 1960, S. 245f.

³² M. L. Kaschnitz: *Kein Zauberspruch. Gedichte*. Frankfurt am Main 1972, S. 7.

³³ Th. Mann: *Doktor Faustus*. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde. Frankfurt am Main 1974, S. 138f.

³⁴ Thomas von Aquin: *Summe gegen die Heiden*. Hg. und übersetzt von K. Allgaier. Lateinischer Text besorgt und mit Anmerkungen versehen von L. Gerken. 3. Bd., Teil 1, Buch III. Darmstadt 1990, S. 303.

³⁵ Siehe Anmerkung 34, S. 307.

³⁶ Siehe Anmerkung 34, S. 309.

³⁷ Johannes Paul II.: *Fides et Ratio*. = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135. September 1998, S. 46ff.

GÜNTER VIRT · WIEN

ZUR ETHISCHEN DEBATTE UM DAS KLONEN

In der gesellschaftlichen Bioethikdebatte treten Intuitionen, verborgene und offene Interessen, Nützlichkeitsabwägungen, politisch-taktische und ethische Argumente oft vermischt auf. Wir stehen mit dem rasanten Fortschritt der empirischen Biowissenschaften vor entscheidenden Weichenstellungen, die unsere und die folgenden Generationen nachhaltig beeinflussen werden.

Wichtige Themen betreffen derzeit das Klonen von Menschen, also das sogenannte «reproduktive» wie das «therapeutische» Klonen – eine Unterscheidung, die bereits semantische Politik ist (s. nachfolgende Ausführungen in Abschnitt 1).

Im Zusammenhang mit dem Klonen geht es um verbrauchende Embryonenforschung, bei der menschliche Embryonen oder embryonale Menschen – beide Ausdrücke beinhalten bereits bestimmte Standpunkte – als Mittel zum Zweck eingesetzt werden. Außerdem ist die Präimplantationsdiagnose zur Selektion begonnenen Menschenlebens vor der Implantation in den Mutterschoß Gegenstand ethischer Erwägungen.

1. Das Babyklonen

Die erst 1997 eingeführte Bezeichnung «reproduktives Klonen» ist irreführend, da es sich bei jeder Herstellung eines menschlichen Embryos – auf welchem Weg auch immer – um ein reproduktives Handeln dreht. Die Unterscheidung dient von vornherein der Legitimation des sogenannten «therapeutischen Klonens» und der vorläufigen Untersagung des Babyklonens.

Bezüglich des Babyklonens scheint auf den ersten Blick eine breite Verbotsallianz zu bestehen. Ein UNO-Abkommen zum weltweiten Verbot des Klonens ist in Verhandlung. Soll hier nur das Babyklonen oder auch das sogenannte therapeutische Klonen, das im englischen Sprachraum viel ehrlicher «research cloning» (Forschungsklonen) heißt, verboten werden?

Bezüglich des Baby-Klonens sind derzeit keine wirtschaftlichen Interessen damit verbunden. Aber was sind die entscheidenden ethischen Gründe?

Man weiß, dass durch das Klonen mittels Kerntransfer mit hoher Wahrscheinlichkeit schwere Schäden bei dem so hergestellten Embryo entstehen. Insofern ist das Baby-Klonen von den Folgen her ethisch derzeit nicht vertretbar. Aber dies ist

GÜNTER VIRT, Univ.-Prof. für Moraltheologie in Wien und stellvertretender Leiter des Instituts für Ethik und Recht in der Medizin, Mitglied der Ethikkommission beim österreichischen Bundeskanzler und der European Group on Ethics bei der Europ. Kommission in Brüssel.

noch kein grundsätzliches ethisches Argument gegen das Klonen, denn eines Tages könnten sich durch verbesserte Technik Risiken minimieren lassen. Ähnlich wird beim provisorischen Verbot der Keimbahnintervention argumentiert: Diese basiere auf unverantwortlichen Risiken. Auch hier gilt: Durch verbesserte Techniken könnte sich das Risiko eines Tages minimieren lassen. Auch bei der IVF haben 9% der auf diesem Weg «gezeugten» Kinder nach einer neuen Untersuchung schwere Schäden; die leichten wurden in dieser Studie gar nicht untersucht (NEJM Nr. 10/7.3.2002, Seite 725–730). Eine großflächige Studie über alle körperlichen aber auch psychosozialen Nah- und Spätfolgen wäre wünschenswert. Auch die «Erfolgsrate» hat sich in den letzten 25 Jahren nicht wirklich erhöht.

Im Kontext des Baby-Klonens könnte ein Paar einen so starken Kinderwunsch haben, dass es bereit ist, auch ein hohes Risiko dafür in Kauf zu nehmen. Alle diese Risiken und negativen Erfahrungen müssen transparent gemacht werden. Die ethische Verpflichtung, unerwartet unerwünschte und in diesem Sinn negative Studienergebnisse zu veröffentlichen, ist gerade in diesen Bereichen besonders dringlich. Ein gesellschaftlicher Dialog kann nur gelingen, wenn Gewissheit besteht, dass die Gesellschaft nicht einseitig nur über positive, sondern auch über negative Ergebnisse der Wissenschaft und die «Kollateralschäden» der Wissenschaft auf dem laufenden gehalten wird.

Als weiteres Argument gegen das Babyklonen wird vorgebracht, dass hier ein Mensch als Kopie eines anderen hergestellt und so total instrumentalisiert wird. Worin aber besteht diese Totalinstrumentalisierung? Es wird argumentiert, dass hier ein Mensch nur als Kopie eines zweiten Menschen auf Wunsch eines dritten intendiert wird.

Das Argument ist *objektiv* nicht so einfach, da der genetische Anteil zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Voraussetzung für Identität ist. Ein so geborenes Kind würde eine ganz individuelle Biographie haben: Andere Umstände, andere Zeit, andere Lebenserfahrungen sowie alle Momente der Lebensgestaltung würden dazu beitragen, dass es trotz weitgehender genetischer Identität eine eigenständige Biographie entwickelt. Auch ein geklonter Mensch wäre niemals die Kopie eines anderen, sondern hätte seine eigene Personwürde.

Von der *subjektiven* Intention wäre der Fall denkbar, dass Eltern meinen, auf anderem Weg den Wunsch nach einem eigenen Kind nicht realisieren zu können. Dann wäre dies keine Herstellung eines Menschen zu einem Zweck, der nicht er selbst ist. Allerdings wäre ein solches durch Klonen hergestelltes Baby nicht aus der Vereinigung männlicher Samen und weiblicher Eizellen hervorgegangen, sondern aus einer medizinischen Technik, die die genetische Kopie nur der Mutter, nur des Vaters oder gar eines Dritten bewerkstelligt. Gravierende Folgen für die lebensweltlichen Familien und Verwandtschaftsverhältnisse (z.B. könnte ein Klon der zeitversetzte Zwilling seiner Mutter sein) sowie das Selbstverständnis eines solchen Menschen sind nicht zu verantworten.

Die Würde eines so geborenen Menschen kann ihm auch durch die Klontechnik nicht genommen werden, aber sie wird verletzt. Sie wird verletzt, weil die Individualität dieses geklonten Menschen einem schon existierenden genetischen Programm und daher einem ihm äußerlichen Muster unterworfen wird. Wegen der leibseelischen Einheit des Menschen bedeutet die genetische Fremdbestimmung

durch die Pläne anderer Menschen eine Instrumentalisierung, die an den Kern der Person geht.

Welches also sind die entscheidenden ethischen Gründe gegen das reproduktive Klonen? Die Diskussion konzentriert sich vor allem auf die Folgen für Körper, Psyche und soziales Verhalten des Kindes. (Eine ähnliche Problematik ergibt sich auch bei heterologer Insemination, bei der Same oder Eizelle von einem anderen Partner als dem Ehepartner stammen.) Die Diskussion konzentriert sich weiter auf die Gewinnung der Eizellen. Frauen – besonders Frauen aus armen Ländern – laufen Gefahr, zu Eizell-Lieferantinnen degradiert zu werden.

Neue Techniken werden nicht im luftleeren Raum angewandt, sondern finden in einem sozialen Kontext statt, der von ökonomischen Gegebenheiten und Abhängigkeiten geprägt ist. Feministinnen machen weiter ausdrücklich auf das Problem der Verteilungsgerechtigkeit aufmerksam: Wem kommen die neuen Reproduktionstechniken zugute? Gelten diese Bedenken schon der IVF, so gelten sie umso mehr für das Klonen, und zwar für Babyklonen wie für Forschungsklonen gleichermaßen. Sie gelten auch für die Stammzelllinien, die durch Zerstörung embryonaler Menschen gewonnen werden, generell – zusätzlich, wenn sich herausstellt, dass die vorhandenen in Qualität und Quantität nicht ausreichen und stets neue embryonale Stammzelllinien produziert werden müssen.

Ein entscheidendes ethisches Argument gegen das Klonen von Menschen besteht darin, dass die medizinischen und biologischen Versuche, die zur Herstellung eines Menschen nötig wären, mit den Grundsätzen der Medizin- und Forschungsethik im Widerspruch stehen: Sie haben eine Totalinstrumentalisierung des Menschenlebens zur Voraussetzung. Diese Totalinstrumentalisierung ist immer dann gegeben, wenn das Dasein eines Menschen nicht um seiner selbst willen angenommen wird, sondern erst auf Grund seines geplanten und gewollten «Soseins». Um beim Babyklonen ein «gesundes» Kind zu erhalten, müssen unabsehbar viele Embryonen und auch Föten wegselektiert und geopfert werden. Dann wird tatsächlich das Sosein eines Menschen auf jene Zwecke reduziert, die von außen an ihn herangebracht werden. Eine ähnliche Gefahr ergibt sich aber auch bei der Präimplantationsdiagnose, wenn ein Mensch nur auf Grund bestimmter Qualitäten angenommen wird. Andere Embryonen werden aufgrund schlechter genetischer Qualität verworfen und die geborenen nur aufgrund ihrer genetischen Fitness akzeptiert. Einer *bloß bedingungsweisen* Annahme eines Kindes wird dadurch Vorschub geleistet.

Nach Sichtung der wichtigsten Argumente ist also Babyklonen eng verknüpft mit ethischen Problemen, die sich auch beim sogenannten therapeutischen Klonen, IVF und PID ergeben.

Der Versuch, nur das Babyklonen in einer UNO-Konvention zu bannen und nicht auch das Forschungsklonen, übersieht zudem die Schwierigkeiten der Kontrolle und Überwachung: Wie soll verhindert werden, dass zu Forschungszwecken hergestellte menschliche Klone nicht auch tatsächlich implantiert und eines Tages geboren werden? Es ist naiv zu glauben, dass dieser Übergang wirksam und umfassend kontrolliert werden kann. Der Preis dafür wäre eine totale Polizeikontrolle aller diesbezüglichen Laboratorien rund um die Uhr. Wenn bekannt wird, dass ein Forschungsklon implantiert wurde, was soll dann geschehen?

2. «Therapeutisches» Klonen

Der Ausdruck «therapeutisches Klonen» ist in einer doppelten Weise irreführend, da nach lange bewährtem Sprachgebrauch als therapeutisch nur eine Maßnahme gilt, die in Forschung oder Behandlung dem betroffenen Individuum selbst zugute kommt und das Individuum selbst nicht als Mittel zum Zweck für andere eingesetzt wird. Im Fall des «therapeutischen Klonens» geht der Einsatz jedoch bis zur Vernichtung des Embryos. Irreführend ist der Ausdruck «therapeutisch» auch, weil nicht eine Therapie, sondern bestenfalls eine Hypothese im Raume steht. Wer etwas verspricht, was er noch nicht einlösen kann, muss noch nicht automatisch Recht haben. Ehrlicherwise müsste man derzeit vom Forschungsklonen sprechen. Dies bedeutet die gezielte Herstellung von Menschenleben durch Kerntransfer, um dieses Menschenleben in der Forschung dann wieder gezielt zu vernichten. In dieser Hinsicht ist das Forschungsklonen sogar ein *fundamentalerer* Verstoß gegen das Instrumentalisierungsverbot als das reproduktive Klonen – besonders dann, wenn Eltern nicht gezielt eine Kopie, sondern einfach nur ein Kind wollten.

Der Weg, über das Forschungsklonen pluripotente Stammzellen zu gewinnen, bedeutet eine Totalverzweckung eigens dafür hergestellten menschlichen Lebens.

Die Herstellung von menschlichen Embryonen zu Forschungszwecken ist in der Menschenrechtskonvention zur Biomedizin in Art. 18 klar verboten. Eine Unterscheidung zwischen Herstellung durch Vereinigung von Ei- und Samenzelle einerseits und durch Kerntransfer andererseits wird nicht vorgenommen und wäre aus ethischen und anthropologischen Gründen auch nicht richtig. Der Unterschied zwischen Forschungsklonen und Babyklonen liegt nämlich allein in der äußeren Zwecksetzung, die an den Embryo herangetragen wird und würde den Embryonenschutz völlig aushöhlen. Welcher Embryo den Implantationsbonus bekommt und welcher den Forschungsmalus erhält, hängt dann allein von fremder Zwecksetzung ab und bedeutet daher eine Totalinstrumentalisierung.

3. Die sogenannten «überzähligen» Embryonen

Ein in diesem Zusammenhang auftretendes gravierendes ethisches Problem ist die eingeplane Überzähligkeit von Embryonen bei der IVF. Nach den in Deutschland und Österreich geltenden Gesetzen sollte es keine überzähligen Embryonen geben. Für den seltenen Fall der Erkrankung der Frau (oder eines Unfalls) in der kurzen Zeit zwischen der Fertilisation *in vitro* und dem Embryonentransfer hat der Gesetzgeber die Kryokonservierung vorgesehen und diese im Österreichischen Fortpflanzungsmedizingesetz 1992 auf ein Jahr beschränkt. Eine Verlängerung dieser Aufbewahrungsfrist ist ethisch nicht problematisch, wenn die Vernichtung der Embryonen aufgeschoben wird, um mögliche Lebenschancen zu eröffnen und wenn damit aus medizinischen Gründen einem Paar geholfen werden kann.

Auf keinen Fall darf aber dadurch der zunehmenden Zahl an überzähligen Embryonen weiter Vorschub geleistet werden. Dies wäre ein eindeutiger Verstoß gegen die Intention der Gesetze und unethisch. Für die Eröffnung von Lebenschancen für die derzeit in nicht umfassend kontrollierter Weise vorhandenen überzähligen Embryonen wäre die Zulassung der in vielen Ländern vorgesehenen Embryonenspende zur pränatalen Adoption zu erwägen. Wenn man erstens IVF

auch unter der derzeitig unbefriedigenden Technik mit der von Zentrum zu Zentrum unterschiedlichen Anzahl von überzähligen Embryonen akzeptiert, und wenn man zweitens das Institut der Adoption akzeptiert und zudem weiß, dass eine möglichst frühe Adoption besser für das Kind ist – dann spricht grundsätzlich weniger gegen die Möglichkeit der pränatalen Adoption als gegen die Vernichtung oder Instrumentalisierung dieser Embryonen. Unter der Bedingung, dass die Kinder ihre biologische Herkunft erfahren können und ein solches Notstandsrecht nicht für die Ausweitung der Überzähligkeit benutzt wird, könnte eine solche Regelung akzeptiert werden.

Embryonenspende zur pränatalen Adoption ist klar von der weiterhin zu untersagenden Leihmutterschaft zu unterscheiden, da es bei dieser um die Austragung eines Kindes gegen Entgelt geht, das nach Beendigung der Schwangerschaft und Auszahlung einer vereinbarten Summe einer anderen Frau übergeben wird. Bei der Embryonenspende zur pränatalen Adoption wäre deutlich zu machen, dass es sich um ein Notstandsrecht handelt, das nur so lange zu rechtfertigen ist, als das große ethische Problem der Überzähligkeit von menschlichen Embryonen besteht. Nur bei einer ungeplanten Verwaisung eines Embryos ist ein solcher Notstand gegeben, und die rechtliche Regelung müsste streng auf diesen Fall beschränkt bleiben. Die Möglichkeit jedes Embryonenhandels ist strikt zu unterbinden. Ebenso darf der Akzeptanz des heterologen Systems kein Vorschub geleistet werden.

Ethisch zu fordern sind Maßnahmen zur Eindämmung und Kontrolle der Überzähligkeit von Embryonen: Woher kommt es, dass manche Zentren viele und andere kaum überzählige Embryonen hervorbringen? Es bedarf einer verbindlichen Qualitätskontrolle der IVF-Zentren in einer der Wichtigkeit dieses Problems angemessenen Form. Eine solche würde allen Beteiligten zu Gute kommen.

Eine Kryokonservierung von menschlichen Embryonen ist nur so lange als Notlösung vertretbar, bis die Techniken verbessert und weitere Fortschritte mit der getrennten Kryokonservierung von Oocyten und Samen gemacht worden sind. Es sind bereits Kinder nach dieser neuen Technik geboren worden. Forschungen auf diesem Gebiet sind aus ethischen Überlegungen zu begrüßen.

4. Verbrauchende Embryonenforschung

Trotz der zu fordernden Qualitätskontrollen und Einschränkung der Überzähligkeit von Embryonen, steht das Entscheidungsproblem einer Verwerfung oder Beforschung der vorhandenen Embryonen mit unterschiedlicher Zielsetzung und unterschiedlichen Interessen an. Woher kommen die Maßstäbe zur ethischen Beurteilung?

In einer ethischen Argumentation sind die empirischen Aspekte und die Aspekte der Interpretation dieser empirischen Ergebnisse zu unterscheiden, aber auch miteinander zu vermitteln. Nach dem gegenwärtigen Erkenntnisstand ist der empirisch greifbare Beginn des konkreten Menschenlebens kein Zeitpunkt, sondern ein Prozess. Auf diesen Prozess sind die Interpretationskategorien, mit denen Menschenleben generell verstanden und geschützt wird, anzuwenden – aber wie?

Grundsätzlich gilt der Würdeschutz für den gesamten Verlauf des menschlichen Lebenszyklus. Wer bestimmte Phasen von diesem Würdeschutz ausnimmt, hat die Beweislast zu tragen, warum dieser Schutz erst ab einem späteren Zeitpunkt in

diesem Prozess gewährt werden soll und wie zu vermeiden ist, dass es zu einer willkürlichen Zuschreibung des Würdeschutzes, je nach Interessenslage, kommt. Würdeschutz ist nach den gemeinsamen europäischen Werten dem Menschen nicht zu gewähren, sondern zu gewährleisten, und zwar während der gesamten Dauer seines Lebens und in allen Situationen und Umständen. Ein vager, bloß abgestufter Pietätsschutz sowie ein Verfahrensschutz, wie er etwa auch bei Tierexperimenten vorgesehen ist, täuscht über dieses Grundproblem hinweg. Menschenwürde zeichnet jedes menschliche Wesen dadurch aus, dass dieses nicht auf einen Wert für etwas anderes oder andere reduzierbar sein darf. Menschenwürde ist die Voraussetzung für eine ethische Güterabwägung und nicht selbst Gegenstand der Güterabwägung. Leben hingegen kann, wenn es gegen gleichwertige Güter – also gegen Leben anderer – in Konflikt steht, durchaus unter dem Aspekt der Menschenwürde in eine Güterabwägung geraten (z.B. Notwehr, vitalmedizinische Indikation).

Die Argumentation, dass diese überzähligen Embryonen ohnedies verloren seien, übersieht, dass Verstöße gegen das Lebensrecht und Verstöße gegen die Menschenwürde unterschieden werden müssen. Auch wenn es in einer tragischen oder schuldhaft herbeigeführten Situation dazu kommt, dass der Embryo zum Absterben verurteilt wird, ist der Schutzbereich der Menschenwürde und damit das Instrumentalisierungsverbot für diesen Embryo nach wie vor relevant. Niemand sollte in analoger Weise, unter dem Hinweis auf den nahen Tod eines sterbenden Menschen, diesen, mit dem Hinweis auf einen möglichen Nutzen für andere Patienten, einer Totalinstrumentalisierung aussetzen. Mit der Chromosomenvereinigung und der Bildung der Metaphasenplatte liegen in diesem kontinuierlichen Prozess des Beginns des Menschenlebens bereits so viele Vorentscheidungen grundgelegt vor, dass die Beweislast, warum diese Phase des Menschenlebens aus dem Würdeschutz ausgenommen sein sollte, erst zu erbringen wäre.

Zusätzlich verschärft würde das Problem der Überzähligkeit von Embryonen für die Testung bei der Zulässigkeit der Präimplantationsdiagnose, bei der ja weit mehr Embryonen benötigt werden.

5. Präimplantationsdiagnose

Für die Zulässigkeit der Präimplantationsdiagnose wird meist ins Treffen geführt, dass diese eine bessere Alternative zum gesetzlich straffreien Schwangerschaftsabbruch darstelle. Da auch Pränataldiagnose erlaubt sei, sei absurderweise der embryonale Mensch *in vitro* besser geschützt als *in vivo*.

Wenn man aber akzeptiert, dass auch die frühen Phasen des begonnenen menschlichen Lebens zum Menschenleben gehören, dann ist jede Selektion auf Grund genetischer und anderer biologischer Merkmale ein Verstoß gegen den Würdeschutz und widerspricht tendenziell dem verfassungsmäßig garantierten Diskriminierungsverbot. Die Präimplantationsdiagnostik (PID) hat anders als die Pränatale Diagnostik (PND), die in den meisten Situationen lebensdienlich ist und mehrere Entscheidungsoptionen offen lässt, exklusiv nur Selektion von Menschenleben an Hand von Testbarem – und das sind meist genetische Parameter – zum Ziel. Die gezielte Erzeugung von menschlichen Embryonen zu dem Zweck, eine Auswahl unter mehreren treffen zu können und diejenigen, die genetisch nicht

passen zu vernichten, verletzt den würdigen Umgang mit menschlichem Leben in der Gesellschaft. (Davon zu unterscheiden wäre eine Testung, ob ein Embryo überhaupt lebensfähig ist.)

Die Belastung von Paaren im Falle einer familiären Häufung einer letalen genetischen Erkrankung bedeutet ein großes Leid und begründet den Anspruch auf Hilfe. Diese besteht aber nicht nur alternativlos in der PID, sondern wie bisher in einer guten Beratung und Begleitung, die Akzeptanz der Kinderlosigkeit auszuloten oder alle erdenklichen Hilfen bei der Adoption zu vermitteln. Die Zahl der Paare, bei denen eine solche Situation etwa nach den vorgeschlagenen Richtlinien der deutschen Bundesärztekammer vorliegt, beläuft sich in Österreich auf unter zehn pro Jahr. Die meisten Wünsche, die nach aller vorliegenden Erfahrung tatsächlich geäußert werden, betreffen aber die Geschlechtswahl durch PID.

Die Grenzen zwischen den ganz wenigen Situationen einer eng gesetzten Indikation und sich stets ausweitenden Ansprüchen sind kaum zu ziehen. Das legale Angebot der PID würde die in der Gesellschaft stets vorhandenen unschwelligen eugenischen Einstellungen und Illusionen unausweichlich befördern. In der Abwägung zwischen den wenigen, durchaus einfühlbaren individuellen Aspekten und den gesellschaftlichen Gefahren ist vorrangig auf letztere zu achten. Der durch die PND ohnehin schon erhebliche soziale Druck auf Frauen, möglichst perfekte Kinder zu gebären, könnte durch die PID noch verstärkt werden.

Ein Wertungswiderspruch zwischen dem Schutz des Embryos im Mutterschoß und in der Petrischale besteht nicht. Die Auswahl von Embryonen *vor* der Implantation in die Gebärmutter zur Erfüllung des Wunsches der Eltern nach einem genetischen eigenen und gesunden Kind ist grundsätzlich zu unterscheiden von einer *bereits* eingetretenen Konfliktsituation in der Schwangerschaft, die zwischen der Schwangeren und ihrem ungeborenen Kind in dieser analogielos engen Verbindung besteht. Ein Embryo *in vitro* dagegen ist anderen Interessen zugänglich und ausgesetzt. Wer einen menschlichen Embryo in die exponierte Situation der Petrischale außerhalb des Mutterschoßes bringt, hat nicht eine geringere, sondern eine noch höhere Verantwortung für seinen Schutz.

Hinzu kommen die sozialetischen Argumente: Bei Zulassung der Präimplantationsdiagnose würden sich die Zielsetzungen und Akzeptanzen der IVF gründlich verändern. Außerdem zeigen die Erfahrungen mit der PND: Was am Anfang zunächst in Einzelfällen angeboten wird, wird zunehmend von mehr und mehr Menschen verlangt und am Ende unter Umständen sogar verordnet.

Medizin will langfristig auch genetisch geschädigtes Leben nicht vernichten, sondern heilen. Jeder Versuch zur Therapie in dieser frühen Phase wäre aber unweigerlich ein Versuch, die Keimbahn zu verändern und damit eine Keimbahnbasterei, die von allen internationalen Dokumenten verboten ist. Die behauptete Alternative, entweder PID oder nachfolgende PND mit Schwangerschaftsabbruch, ist auch insofern nicht zutreffend, als nach der PID meist auch eine oder mehrfache PND nachgeschoben wird. Zur Rechtfertigung der PID, den Wunsch nach einem noch nicht existierenden gesunden Kind ins Treffen zu führen für das selektive Verwerfen existierender, erblich belasteter Embryonen, würde bedeuten, das Recht eines nicht Existierenden höher zu stellen als das Lebensrecht eines bereits begonnenen menschlichen Lebewesens.

Resümee

Das Babyklonen kann nicht gesondert von anderen ethischen Problemen behandelt werden. Es verschärft die vielen individual- und sozialetischen Bedenken, die schon bei IVF und der PID bzw. der PND zu diskutieren sind. Insgesamt ist der Weg zum Klonen mit so vielen ethischen und naturwissenschaftlichen Problemen belastet, dass Babyklonen wie auch Forschungsklonen abzulehnen sind.